Colección Griegos y Latinos

PLATÓN

EUTIDEMO

Introducción, traducción y notas
Claudia Mársico y Hernán Inverso

LOSADA



PLATÓN

EUTIDEMO

Introducción, traducción y notas de
CLAUDIA MÁRSICO Y HERNÁN INVERSO

Editorial Losada

Colección
Griegos y Latinos

Platón
Eutidemo. - 1ª ed. - Buenos Aires: Losada, 2012. - 216 p.; 21 x 13 cm. - (Griegos y Latinos)

Traducción de: Claudia Mársico y Hernán Inverso
ISBN 978-950-03-9690-5

1. Filosofía Clásica Griega. I. Mársico, Claudia, trad. II. Inverso, Hernán, trad. III. Título
CDD 180

Tirada: 500 ejemplares

Asesor de colección:
Pablo Ingberg

Título original griego:
Εὐθύδημος

1ª edición: septiembre de 2012

Tapa: Producción editorial

ISBN 978-950-03-9690-5
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Libro de edición argentina
Impreso en la Argentina - *Printed in Argentina*

INTRODUCCIÓN

1. Sobre enfrentar hidras y cangrejos

Ingresar en la lectura de un texto antiguo implica la posibilidad de vislumbrar el complejo tejido de relaciones que constituyeron ese imaginario en tantos sentidos fundante. Cuando el texto en cuestión pertenece a la obra de Platón, es preciso prepararse para asistir a la multiplicación vertiginosa de estas representaciones. Dentro del amplio contexto de la producción platónica es significativa la cantidad de obras que la crítica ha calificado a menudo como enigmáticas, en las cuales ciertas temáticas de superficie no terminan de consagrarse como cuestión principal y donde un abordaje medianamente perspicaz basta para sospechar que en el trasfondo vagamente oscuro en que emergen otros asuntos más o menos velados se juega, en rigor, una parte fundamental del sentido del texto. El *Eutidemo* es uno de esos trabajos.

Signo de la dificultad de comprensión es tal vez la situación de ruido que, en la trama, opaca y obstaculiza la comprensión. Si la filosofía se hace con discurso, el *Eutidemo* parte de un episodio en el que literalmente no se escucha. El diálogo mismo está motivado en que Critón, amigo de Sócrates, le pide que le comente la conversación que tuvo con dos extranjeros en el gimnasio Liceo el día previo, porque debido a la bulliciosa multitud reunida no pudo escuchar

más que retazos inconexos. La charla se dio, precisamente, en medio del ruido, aludido numerosas veces con términos que indican el bullicio y estrépito reinantes. Pero, sin duda, hay un segundo nivel de ruido menos literal que afecta a los participantes directos de la charla. En rigor, Eutidemo y Dionisodoro, que llegan rodeados de una muchedumbre de adictos, se proclaman sabios y Sócrates les pide que demuestren su saber exhortando al joven Clinias y a sus compañeros a la virtud. Lo que sigue es precisamente un diálogo de sordos en el que el pedido de Sócrates es respondido con procedimientos argumentativos que dejan traslucir un modelo de saber totalmente disímil con el cual, evidentemente, Platón necesita confrontar.

Igualmente dificultosa es la comprensión directa de la situación, construcción y actitud de los personajes, que tiende a dejar desconcertados a los lectores de otros diálogos. No es claro a primera vista por qué Platón diseña un Sócrates complaciente con la práctica que ha sido habitualmente identificada con la sofística, de un modo que la llamada ironía socrática no basta para explicar. Probablemente en estos rasgos de extrañeza radique la razón de que persistentemente se excluya esta obra de los intereses de quienes interpretan la filosofía de Platón.[1] Sin embargo, esta obra enigmática ofrece datos inapreciables para comprender la orientación de la obra de Platón y su relación con el imaginario cultural e intelectual de su época.

Entre los múltiples accesos a este diálogo, tomemos para comenzar la imagen en que Platón ofrece una caracterización de su personaje central en relación con otros del

1 Sobre esta actitud tradicional, véase R. Kent Sprague, "The *Euthydemus* Revisited", en T. Robinson - L. Brisson, *Plato:* Euthydemus, Lysis, Charmides. *Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, pp. 3-19.

entorno. Nos referimos al pasaje 297b-d, que aparece promediando el diálogo. Sócrates se nos muestra comprometido con una actitud usual en los diálogos tempranos: posicionado en un lugar de ignorancia desde el cual pregunta a otro, más avezado y reconocido, acerca de un aspecto ligado con nociones éticas. Esa actitud, que no condice exactamente con lo que su interlocutor espera, es respondida con una analogía: Sócrates es como Heracles en la segunda de sus doce tareas, aquella en que enfrentó a la Hidra de Lerna. Este animal mitológico con forma de serpiente de muchas cabezas tenía la capacidad de regenerarlas si le eran seccionadas, de modo que extendía indefinidamente el combate y hacía imposible vencerla. De la misma manera Sócrates se enfrenta a un interlocutor que lo hostiga con argumentos disparados uno tras otro para confundirlo y hacerlo entrar en contradicción. La batería de argumentos resulta como las cabezas de la Hidra, porque no sólo son numerosos y salen a granel de recodos inesperados, sino que además, cuando parece que se extinguen, reaparecen bajo la forma contraria, con el perfil de los temibles planteos dobles que prueban una tesis y la contraria, haciendo imposible escapar a la refutación. Peor aún, la Hidra no está sola: Platón elige evocar las versiones del mito en las que la celosa y vengativa Hera envía, para ayudar al monstruo en la lucha, un cangrejo que ataca a Heracles en sus pies.[2] Así también en la analogía del *Eutidemo* los contrincantes son dos, y el segundo, cercano colaborador en la construcción de argumentos, mina las bases de las posiciones de Sócrates para derribar sus planteos como el cangrejo mordía los pies de Heracles para debilitarlo y hacerlo caer.

2 Las versiones sobre este episodio pueden consultarse en Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca*, II.77-80, Pseudo-Higino, *Astronómica*, II.23 y Pausanias, *Descripción de Grecia*, II.37.4.

La comparación que traza Platón no es estricta. Sócrates no dice, en rigor, que es como Heracles, sino que es inferior a él, y, por otra parte, debe pelear solo, porque no tiene un auxiliar, como Heracles tenía a su sobrino Yolao. Las implicancias de este desequilibrio son múltiples. Por un lado, este estado de desamparo no hace sino engrandecer la empresa socrática cargándola de una heroicidad suma; por otro, llama la atención sobre la ausencia. ¿Por qué teniendo Sócrates numerosos discípulos no acude nadie? Más aún, ¿por qué dice que si su auxiliar viniera haría lo contrario de ayudarlo? Las interpretaciones que ha recibido este pasaje son variadas. Intentemos nosotros aquí una que nos señalará, a la vez, a modo de adelanto, una línea de lectura para el diálogo en su conjunto.

La situación épica aludida pone en primer plano la presencia de otros, múltiples y disímiles, con los que se trazan diferentes relaciones. En el foco, se encuentra Sócrates, portavoz de Platón, en lucha contra otros que constituyen presencias amenazantes, peligrosas y explícitas. En los márgenes, representados aquí por la muchedumbre del auditorio, hay otros receptivos con mayor o menor capacidad de análisis crítico, ya que van desde la *claqué* que festeja todo artilugio argumental, hasta el rechazo ácido del personaje innominado cuyas quejas relata Critón en el final del diálogo. Pero además, y tal vez más sugerente, es la alusión a otros que son próximos a Sócrates, pero que no son aptos para ayudarlo, sino que en última instancia terminan siendo funcionales a los contrincantes. Se ha sugerido que algo así sucede con Ctesipo, que tiene con Sócrates una relación cercana, a juzgar por su inclusión en la lista de los presentes el día de la ejecución de Sócrates mencionada por Platón en *Fedón*, 59b-c. No se trata de uno de los discípulos de primera línea, pero es un joven maleable e inestable por su propia in-

madurez, que servirá de ejemplo expresivo de los poderes de los adversarios que, como la Hidra, atacan hasta lograr, por cansancio, la conversión intelectual de quienes pretenden resistirlos.

Esta lectura casi literal puede ser complementada con otra que intente sopesar las proyecciones de esta queja. En efecto, se debe notar que Sócrates no parece restringir su alusión a Ctesipo, sino que se sugiere una referencia a alguien que no está. En ese sentido, más convincente resulta pensar que este lamento con mezcla de reproche va dirigido a la vez a otros que suelen acompañarlo. Así, podríamos interpretar que detrás de este pasaje hay un indicio de denuncia por parte de Platón: algunos discípulos de Sócrates se han pasado al bando enemigo, o al menos son funcionales a él y no a la legítima práctica socrática. Desde esta perspectiva, la conversión de Ctesipo, que comienza reaccionando indignado frente a los artilugios de Eutidemo y Dionisodoro para acabar finalmente manejando con maestría los mismos trucos, resulta un ejemplo de una conversión más grave que afecta a otros seguidores de Sócrates, quienes en lugar de atenerse a lo que, a su juicio, es la legítima herencia socrática, acuñaron prácticas distorsivas que sumen a todo el grupo en el ridículo, como se encargará de mostrar el texto a través de la ácida crítica del personaje que al final llama charlatanes tanto a los cultores de los argumentos refutativos como a Sócrates mismo, por prestarse a sus andanzas. Es por eso que en esta comparación Sócrates queda enfrentado a los monstruos en una situación de mayor desamparo que Heracles, ya que su Yolao se pasa al lado de los contrincantes.

La pregunta que cabe, entonces, si entendemos que la alusión se refiere a uno de los allegados al grupo socrático, se orienta a la identidad de este personaje. El abanico de posibilidades es amplio y son variados los puntos de

contacto entre determinados tratamientos de este diálogo y teorías de la época que Platón podría considerar incompatibles con la inspiración socrática. En lo que sigue, entonces, avanzaremos por esta línea de lectura para intentar poner de relieve el marco de exégesis del diálogo. Según la interpretación que proponemos, el núcleo de la obra gira en torno de dos puntos centrales: por un lado, se pretende poner de relieve los desvíos y divergencias que existen entre la práctica de la dialéctica, tal como Platón la concibe y entendida como legítima heredera del filosofar socrático, y la de otros cultores de mecanismos argumentativos en fricción con la dialéctica, pero a la vez cercanamente emparentados no sólo por su origen común sino también por su fisonomía externa. Este elemento es precisamente el que puede llevar a confundir estos modelos distintos a los ojos y oídos de personas poco familiarizadas con este tipo de procedimientos intelectuales.

Por otra parte, como segundo punto nodal, a través del diseño del diálogo Platón enfatiza que el perfil de estos otros modelos es poco apto para dar cabida a las preocupaciones éticas raigales que animan su propia filosofía y la de Sócrates, al menos tal como él la entiende. El modo que Platón elige para acentuar esta incapacidad es el tópico del protréptico, bajo la forma de la exhortación a la vida filosófica como vía de adquirir la virtud, que Sócrates pide en el inicio de la obra. Las respuestas de Eutidemo y Dionisodoro no se atienen a la fórmula esperada y se deslizan por intrincados argumentos refutatorios, lo cual lleva a Sócrates a ofrecer dos modelos de exhortación que sirven para medir la distancia entre la práctica dialéctica y la práctica erística de los interlocutores, más preocupados por las aristas lúdicas del discurso que por su contenido. Los modelos harán gala de coherencia temática y compromiso sostenido con la

búsqueda de un fundamento sólido para el saber y la praxis humanos.

Desde esta perspectiva, los dos núcleos temáticos que sugerimos, orientados uno a la metodología y otro al contenido, forman, en rigor, desde la perspectiva del diálogo, una unidad de elementos que se coimplican, ya que la dialéctica no consiste en un método distante y descomprometido con su contenido, sino que, por el contrario, se caracteriza por estar consagrado a una perspectiva fundacionista y objetivista. En este sentido, el intento retratado en las conversaciones entre Sócrates y Clinias prenuncia desarrollos que serán centrales en los diálogos de madurez, lo cual constituye una razón adicional para prestar atención a los pormenores de esta obra, y ofrece valiosos elementos para conectar la producción platónica con otras líneas de la época, de un modo que permite evitar las distorsiones debidas a lecturas parceladas de la tradición.

2. Escenario, datación y personajes

El Liceo, centro cultural relevante para la vida pública de Atenas, no es una elección azarosa como escenario para los diálogos platónicos. Dicha elección se encuentra estrechamente relacionada con la selección de interlocutores y el momento de la vida pública de la *pólis*. Por este motivo, para la apropiación de la tradición, es menester considerar esta tríada de escenario, datación y personajes de manera integrada, como conformadora del plexo referencial. De este modo, a partir de la referencia podemos iniciar la reconstrucción del sentido del texto que transmite el autor.

El escenario en esta ocasión, que se repite también en otras oportunidades, era un lugar central de la actividad so-

crática. El Liceo era un gimnasio dedicado a Apolo Liceo ubicado al noreste, en las afueras de Atenas, tal como confirmaron recientes excavaciones en el área.[3] Estuvo dedicado a las más diversas actividades a través de la historia de la ciudad. Desde el siglo VI a.C. sirvió como sede para las instalaciones de la conducción del ejército, como campo de entrenamiento y como punto de reunión de las tropas para las distintas campañas. Por otra parte, fue utilizado hasta el siglo V a.C. como sede para la reunión de la Asamblea ateniense, antes de que ésta tuviera un asiento definitivo en la Pnyx, y con posterioridad se constituyó en un lugar central para la discusión y enseñanza filosófica. Así, no sólo fue elegido por Platón como escenario para varios de sus diálogos, sino que fue espacio de debate y enseñanza por sofistas como Pródico de Ceos y Protágoras, que incluso, según algunas versiones, presentó allí su *Sobre los dioses*.[4] Posteriormente, en el siglo IV a.C., es elegido por rapsodas, filósofos y sofistas, entre otros por Isócrates, como se desprende de la mención en su *Panatenaico*, 18.2.

En cuanto a la obra de Platón, además de transcurrir por completo allí el *Eutidemo*, el *Eutifrón* se abre con la mención del Liceo como lugar natural de la actividad de Sócrates, el *Lisis* está ambientado en un momento en que Sócrates camina de la Academia al Liceo, y el *Banquete* se cierra diciendo que Sócrates deja la casa de Agatón para irse a este gimnasio.[5] Alrededor del 335 a.C., tras su regreso a Atenas, en un acto que podría considerarse de apropiación de la he-

[3] Véase Estrabón, IX.1.24 y Pausanias, I.19.3. Hallazgos antropológicos recientes confirman la ubicación del Liceo. Véase D. Blackman, "Archaeology in Greece 1996-97", *Archaeological Reports* 43, London, 1997, pp. 8-10, y D. Blackman, "Archaeology in Greece 2001-2002", *Archaeological Reports* 48, London, 2002, p. 8.

[4] Véase Diógenes Laercio, IX.54.

[5] Véase respectivamente *Eutidemo*, 271a, *Eutifrón*, 2a, *Lisis*, 203a, *Banquete*, 223d.

rencia filosófica previa, y muy especialmente la socrática, el Liceo es elegido por Aristóteles para fundar su escuela.

Respecto del problema de la datación, una obra platónica nos enfrenta con un doble movimiento.[6] Por un lado, es preciso establecer la fecha de composición, y, por otro, es menester reconstruir la fecha ficcional, que determina tanto el escenario como la selección de interlocutores, marco que abre el reconocimiento de las tensiones que operan en la redacción del diálogo y sugieren intertextualidades con adversarios teóricos, permitiendo, de esta manera, reconstruir el plexo intelectual de la época.

Con respecto a la fecha ficcional, no contamos, como en otros casos, con indicaciones claras sobre el momento en el cual Platón proyecta la trama, como ocurre, por ejemplo, con el *Banquete*, donde la victoria de Agatón en un certamen trágico sirve de herramienta certera para el cálculo de fechas. Frente a esto, debemos comenzar estableciendo las fechas extremas que enmarcan la datación. Dado que Sócrates es relator y personaje principal de la obra, es obvio que la trama no puede ubicarse más allá del 399 a.C., pero tampoco puede alejarse demasiado de esa fecha, dado que el texto insiste en la edad avanzada de Sócrates, por lo cual los estudios tradicionales tendían a ubicar la obra un año o dos antes de su muerte.[7] Sin embargo, debe notarse que las situaciones que mencionan la edad madura de Sócrates no lo hacen de manera absoluta sino en relación con la situación de tomar clases como alumno de música o con personajes ocasionales que se presentan como sabios, como es el caso

6 Sobre la obra de Platón y lo concerniente a sus datos biográficos principales, véase el primer punto de la Introducción a *República*, en esta misma colección.

7 W. Lamb, por ejemplo, sostiene esta postura (Plato, *Lysis - Symposium - Gorgias*, Loeb Classical Library, Massachusetts, Harvard University Press, 1925, p. 391).

de Eutidemo y Dionisoro. Si se tiene esto en cuenta, la fecha dramática puede ubicarse antes. Esa opción es la que han preferido los intérpretes que ponen en primer plano la figura de Clinias y la preocupación de su entorno por la calidad de su formación. Desde esta perspectiva, se sostiene que esa preocupación tiene cabal sentido si Clinias y su familia tenían efectivamente asegurado el acceso al poder en Atenas.

Sin embargo, dado que el personaje más famoso de la familia de Clinias es el político Alcibíades, el destino de Clinias se vio oscurecido hacia el año 416 a.C. En efecto, en ese momento acaeció en Atenas la crisis desatada por la llamada mutilación de los Hermes y la profanación de los misterios de Eleusis, en la cual una serie de denuncias afectaron al grupo cercano a Alcibíades. A pesar de este clima de creciente hostilidad, Alcibíades logró aquiescencia para continuar con los planes de la expedición a Sicilia, que, en el marco de la Guerra del Peloponeso, se mostraba como una perspectiva esperanzadora para Atenas. Nada de esto sucedió y la expedición terminó en un estrepitoso fracaso, que, sumado a la complejización del trámite judicial, desencadenó la defección de Alcibíades y su exilio en territorio enemigo, dando comienzo a la complejísima relación de este personaje cautivador con la accidentada política ateniense de la época. A nuestros efectos, importa el hecho de que estos acontecimientos suelen verse como un impedimento para el futuro del joven Clinias, que con este panorama familiar a la vista habría visto mermadas sus expectativas de ingreso y acción en la política. No obstante ello, cabe notar que esta situación no fuerza a atribuir a la obra una fecha dramática anterior al 416, sobre todo si se tiene en cuenta que los vaivenes calamitosos de Atenas hacían que personajes denostados en un momento, como sucedió con el propio Alcibíades, fueran luego aclamados poco más tarde.

Por otra parte, los motivos para inclinarse por una fecha intermedia surgen de los datos que conservamos de los personajes jóvenes de la trama, Clinias y Ctesipo, que a pesar de las pobres referencias conservadas, casi exclusivamente surgidas de la propia obra platónica, serían muy jóvenes como para sostener los papeles que se les atribuyen si la fecha se hace muy temprana, y, en el otro extremo, dejarían de ser jóvenes todavía alejados de las obligaciones civiles si la datación se acerca demasiado a la fecha de la muerte de Sócrates.[8] Por ese motivo, una ubicación tentativa entre el 409 y el 407 a.C. parece una opción adecuada.

Respecto de la fecha de composición, su establecimiento no es una tarea sencilla, a pesar de la información surgida de estudios estilométricos y herramientas filológicas de mayor precisión. Es llamativo comprobar que en la actualidad las propuestas de los estudiosos abarcan un amplio espectro. Hasta las primeras décadas del siglo XX se solía considerar a *Eutidemo* como un diálogo de juventud. Sin embargo, a partir de la investigación de G. Vlastos,[9] comenzó a contemplarse la posibilidad de considerarlo un diálogo de transición entre la producción platónica de juventud y la de madurez,[10] teniendo en cuenta los puntos de contacto entre las posiciones esgrimidas en este diálogo y las que serán usuales

[8] M. Canto pretende zanjar el problema de fechas proponiendo una doble referencia temporal a momentos anteriores al 416 a.C., pero a la vez al período entre el 411 y el 404 a.C., en lo que parece ser más un alambicado juego interpretativo que una solución para la cuestión.

[9] Véase G. Vlastos, "Socrates' Disavowal of Knowledge", *Philosophical Quarterly* 35, Illinois, 1985, p. 1.

[10] Véase, por ejemplo, V. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London, Longmans, Green, and Co., 1897, p. 211, U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Plato*, Berlin, Weidmann, 1920, p. 308, L. Méridier, *Euthydème*, Paris, Les Belles Lettres, 1931, pp. 139-42, H. Cherniss, *Selected Papers*, Leiden, Brill, 1997, p. 249 y G. Owen, "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", en R. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge, 1965, p. 329.

más tarde en los diálogos centrales del período medio. Para completar la confusión, no han faltado los autores que lo consideran un diálogo de madurez e incluso de vejez.[11] Esta variedad se explica, efectivamente, por la presencia de temáticas que, en estado germinal en el *Eutidemo*, serán luego objeto de tratamientos pormenorizados, como veremos en el caso de las conexiones con *República* en el punto 4.3, fenómeno que ha llevado a C. Kahn a proponer un análisis en términos de prolepsis o mecanismo de adelantamiento en los primeros diálogos de doctrinas explicadas completamente sólo más tarde.[12] Sopesando los rasgos que presenta el diálogo y teniendo en cuenta las relaciones intertextuales que sugerimos en el punto 4.1.3, el *Eutidemo* se revela como un diálogo de transición perteneciente al grupo de obras destinadas a conformar el cinturón protector de la Teoría de las Formas o Ideas, desarrollado por Platón antes de presentar en los diálogos de madurez las versiones completas, probablemente por el alto nivel de fricciones que afectaban la vida intelectual del período.

Las precisiones adicionales son controvertidas en todos los casos. Recientemente se ha propuesto que la fecha en cuestión podría rondar el 384 a.C., sobre la base de que la mención de Quíos, patria de Eutidemo y Dionisodoro, no sería azarosa, sino que respondería, por un lado, al marco de fricciones con Isócrates, referido de manera silente en el personaje que habla con Critón en el final de la obra,[13] dado que en torno del 393 a.C. éste habría ejercido la tarea docen-

11 Véase, por ejemplo, E. Gifford, *The* Euthydemus *of Plato*, Oxford, Clarendon Press, 1905, p. 32, P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, Meiner, 1921, pp. 119-22 y H. Sidgwick, "The Sophists", *Journal of Philology* 4, Cambridge, 1872, p. 306.

12 Véase C. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue, The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, CUP, 1996.

13 Sobre Isócrates y su posible identificación con el personaje innominado del final de la obra, véase 4.4.

te en Quíos. Por otro, el 384 ofrecería oportunidad de que los hermanos dedicados a la erística, práctica aparentemente común en la ciudad, al menos por las amargas quejas de Isócrates que suelen asociarse con los intelectuales de Quíos, hubieran llegado a Atenas como parte de la embajada que en ese año arribó a la ciudad en el marco de las complejas alianzas de la época.[14]

En cuanto a los personajes, la figura central es sin duda la de Sócrates, pensador paradigmático del s. v a.C. que la tradición tomará no sólo como bisagra entre las creaciones tempranas de la teoría griega y sus versiones maduras, sino como el inspirador de la mayoría de las corrientes que delinearon la filosofía clásica y helenística. Su papel responde a los lineamientos generales de las obras de Platón enmarcadas en el diálogo socrático, tipo textual extendido en la época y del cual Platón no es el único cultor. En efecto, muchos otros allegados al grupo eligieron este formato, hasta el punto de que Aristóteles lo considera un género literario autónomo.[15] La conversación básica se desarrolla entre Sócrates y Critón, antiguo amigo de origen ateniense que se contaba entre sus primeros seguidores, como se deja entrever en el diálogo que lleva que nombre, en el cual brega infructuosamente para lograr que escape de la prisión, contra la decisión socrática de cumplir la condena. El perfil que presenta en el *Eutidemo* resalta su carácter de hombre de negocios, que sin un linaje noble –en varios testimonios se hace referencia a su necesidad de trabajar para subsistir y se

14 Véase S. Dusani , "Isocrates, the Chian Intellectuals, and the Political Context of the *Euthydemus*", *Journal of Hellenic Studies* 119, Baltimore, 1999, pp. 1-16, esp. 4-5.

15 Sobre este punto, véase D. Clay, "The Origins of the Platonic Dialogue", en P. Vander Waerdt, *The Socratic Movement*, Ithaca and New York, Cornell University Press, 1994.

lo vincula con la agricultura–[16] se preocupa por la educación que debe recibir su hijo Critóbulo, en consonancia con la preocupación de los personajes del *Laques*.

Asociado con el grupo de Sócrates, aunque llega de manera independiente, se encuentra Clinias, joven de familia acaudalada y noble, enquistada en los escalones más altos del poder ateniense. Como hemos mencionado, se trata de un primo en primero o segundo grado, aproximadamente unos veinticinco años más joven, nacido en torno del 424 a.C., de Alcibíades, el político ateniense que marcó la última parte del s. v. Enamorado de Clinias y deseoso de llamar su atención por todos los medios está Ctesipo, joven de edad similar oriundo del demo de Peania, que aparece mencionado en los diálogos *Lisis*, *Banquete*, *Fedón* y *Fedro*. A pesar de esta repetición es muy poco lo que puede colegirse de este personaje, a tal punto que no han faltado quienes supongan que se trata de una creación ficcional del propio Platón. La especificidad con que se lo trata, sin embargo, hace esta opción poco plausible. Ya en la antigüedad había confusiones, como surge del hecho de que Diógenes Laercio (II.121), contra el texto explícito del *Eutidemo*, lo mencione como hijo de Critón y hermano de Critóbulo.[17]

Finalmente, son de fundamental importancia Eutidemo y Dionisodoro, los cultores de la erística que prácticamente toman por asalto el Liceo para exponer su novedoso tipo de

[16] Véase Platón, *Eutidemo*, 291e; Jenofonte, *Memorabilia*, 2.9.4, y Diógenes Laercio, II.31.

[17] Sobre detalles biográficos adicionales acerca de Clinias y Ctesipo, véase D. Nails, *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis, Hackett, 2002, pp. 100-1 y 119-20. Es interesante notar que Axíoco y Clinias se cuentan entre los pocos personajes de la política ateniense del momento a los cuales no se conocen cargos públicos, a pesar de moverse en el seno del poder. Sobre el punto, véase J. Tolbert Roberts, "Athens' So-Called Unofficial Politicians", *Hermes* 110.3, Stuttgart, 1982, pp. 354-62.

sabiduría. El tratamiento que han recibido es sumamente dispar y abarca desde la completa omisión, pasando por el reclamo de su inclusión entre los sofistas centrales del s. v (como el de R. Kent Sprague),[18] hasta la idea de que más allá de su encuadramiento histórico estos personajes enmascaran a otros que Platón prefiere no nombrar abiertamente.[19] Esta última opción es la que presenta plataformas argumentativas de justificación más complejas. Entre las más antiguas se cuenta la de asociarlos con la representación de doctrinas de Antístenes, de manera que el *Eutidemo* constituiría una discusión entablada prioritariamente con esta línea teórica, lo cual, como veremos en 4.2.2, tiene visos de posibilidad en algunos aspectos pero está lejos de servir como matriz interpretativa general. Por otra parte, poniendo en primer plano las relaciones con Turios de los hermanos y las de la familia de Céfalo, anfitrión en la escenografía de *República*, también se ha propuesto que Eutidemo es el mismo Eutidemo hermano de Lisias que aparece mencionado allí en I.328b, de modo que Dionisodoro sería un nombre encubridor para Lisias, famoso orador y logógrafo nombrado también en *Fedro*.[20] Los perfiles de la práctica puesta en cuestión, así como los datos de los personajes, hacen la asociación muy poco plausible. Más probable es que sea la misma figura el Eutidemo que aparece marginalmente en *Crátilo*, 386d, donde afirma que "todo existe para todos del mismo modo, al mismo tiempo y siempre", aludida aquí a propósito del sofisma del conocimiento total en 296c. Así como la

[18] R. Kent Sprague, *The Older Sophists*, Columbia, University of South Carolina Press, 1972, pp. 294 ss. Sobre la plausibilidad de este punto, véase Introducción, 4.1.2.

[19] Sobre la estrategia argumentativa de ocultamiento del adversario, véase el punto 4.2 de la Introducción al *Crátilo* de Platón en esta misma colección.

[20] L. Post, "Plato's *Euthydemus* and *Lysias*", *Classical Weekly* 20.4, New York, 1926, pp. 29-31.

relación con Quíos se ha ligado, como hemos visto, con la estancia de Isócrates en esa ciudad y con sus roces con los intelectuales locales, la mención de Turios puede conectarse con el asiento en ese lugar de grupos asociados con la mixtura entre eleatismo y orfismo, que habría dado por resultado algo similar a la erística que critica la obra.[21] Cabe notar que Eutidemo y Dionisodoro se enrolan, por un lado, en el grupo de interlocutores dobles de Sócrates, entre los que se cuentan Glaucón y Adimanto en *República*, II-X y Simias y Cebes en *Fedón*. Sin embargo, en ninguno de estos casos los interlocutores actúan de manera tan integrada como los del *Eutidemo*, donde por momentos parecen fundirse en una figura única,[22] acompañando la insistencia en las referencias a monstruos míticos de las que la obra está plagada. Desde el punto de vista gramatical, la inusitada cantidad de formas duales asociadas con los hermanos abonan esta lectura.

3. Estructura de la obra

El estilo de Platón es pródigo en formatos ficcionales. El *Eutidemo* es un caso mixto entre, por un lado, los diálogos directos, en los que con recursos teatrales se ubica a los lectores como si fueran testigos presenciales, como ocurre en *República*, donde Sócrates narra la larga conversación en la casa de Céfalo con uno o más interlocutores que se mantienen en absoluto silencio, y, por otro lado, los diálogos de mediación, que pueden sumirse en complejas tramas de transmisión que hacen de la situación original un arquetipo oscilante entre lo reencontrado y lo irrecuperable, como sucede en *Banquete* y

[21] Véase, en ese sentido, la mención de Aristófanes en *Nubes*, 331.

[22] Una idea similar expresan R. Kent Sprague, *op. cit.*, p. 295 y M. Canto, *op. cit.*, pp. 214-5.

Parménides. El *Eutidemo*, en cambio, nos ofrece un relato enmarcado, que está lejos de constituir un mero aditamento decorativo. En él cobra vital relevancia su interlocutor, Critón, que no sólo instiga el relato al principio, sino que interviene cuando lo cree conveniente, como sucede en 290c, y colabora activamente en la evaluación final acerca del episodio, haciéndose portavoz de los comentarios que surgieron entre el público asistente. Como mencionamos en 1, la situación contextual está dada por la conversación entre Sócrates y Critón, curioso por saber pormenores de una charla del día anterior que había escuchado de modo fragmentario, por el ruido que afectaba el encuentro. Este estado de bullicio y alboroto es un punto relevante para emprender la búsqueda del sentido de la estructura de la obra: si tenemos en cuenta que Eutidemo y Dionisodoro son presentados como expertos en un combate similar a la lucha libre, la construcción escénica, ubicada precisamente en un gimnasio, puede ser vista como un espectáculo de lucha ocasional al que asisten numerosos fanáticos y curiosos, como en los modernos encuentros deportivos. Así, Sócrates y Critón parecen, en algún sentido, comentar las instancias de una pelea de lucha libre a tres encuentros (275d-278e; 283a-286b y 293b-303a), que son las veces en que los hermanos se disponen a disparar argumentos contra sus interlocutores.

El accionar de Sócrates, portador de la posición platónica, se desliza en los intersticios entre estos encuentros de lucha (279a-282e y 286c-288a), que no sólo funcionan como momentos destinados a reponerse de los golpes, sino que constituyen el espacio hermenéutico que revela la brutalidad del comportamiento erístico que responde equívocamente al pedido socrático de una invitación al saber con un espectáculo de golpes orientado a enloquecer a las masas. En este sentido, el comportamiento de Eutidemo y Dioni-

sodoro se vuelve susceptible de las críticas que en *República*, VI, conforman el símil de la bestia, donde se diferencia al filósofo de los "particulares mercenarios" (493a) que pretenden enseñar "las opiniones que la mayoría tiene cuando se amontona"; es decir, lograr aprobación mostrando como conocimiento aquello que gusta a la masa, en un ejercicio de "populismo cognitivo", podríamos decir.[23]

Así y todo, la existencia misma del enfrentamiento pone de relieve un elemento fundamental para sopesar el problema central de la obra. En efecto, si Sócrates y los hermanos no tuvieran algo en común, el enfrentamiento no tendría lugar; si es posible crear un clima de encuentro deportivo con arenga de masas, significa que todos juegan un mismo juego. Ésta es al menos la convicción del interlocutor innominado de Critón en el final de la obra (304d-305b), que propicia una aclaración general del panorama, en la que se sopesa el peligroso entramado de semejanzas y diferencias entre la práctica socrática y la práctica erística, de un modo que requiere develar el juego de tensiones dialógicas desencadenantes del concierto de acusaciones y defensas que atraviesa la obra.

1. Conversación introductoria	271a-272d
2. Relato de Sócrates	272e-304b
I. El saber de Eutidemo y Dionisodoro y la solicitud socrática de un protréptico	272e-274e
II. Primera demostración: ambigüedades en torno de la noción de aprendizaje	275d-278e
Si aprenden los sabios o los ignorantes	275d-276b
Si se aprende lo que se sabe o lo que no se sabe	276c-277c
Explicación de Sócrates	277d-278e

23 Sobre el símil de la bestia en relación con otras figuras que enmarcan la especificidad del papel del filósofo, véase C. Mársico, "Instrucciones para llenar un tonel. Fricciones entre filosofía y tradición poética en el pensamiento de Platón", en V. Juliá, *La tragedia griega*, Buenos Aires, La isla de la luna, 2006, pp. 121-34.

III. Primera intervención de Sócrates: primer modelo protréptico	279a-282e
La relación entre bienes y felicidad	279a-280a
La ecuación saber-bien	280a-282a
La pertinencia de perseguir el saber	282a-e
IV. Segunda demostración: ambigüedades en torno de la captación de lo real	283a-286b
Ambigüedades en torno de las nociones de ser y llegar a ser	283a-d
La imposibilidad de la falsedad	283e-284c
La captación de las cosas como son	284d-e
La imposibilidad de contradecir	285a-286b
V. Segunda intervención de Sócrates: objeciones y segundo modelo	286c-
Dudas socráticas sobre la seriedad del argumento	286c-288a
Segundo ejemplo de protréptico ofrecido por Sócrates	288a-293a
Recapitulación	288d-289b
La técnica de los argumentos	289b-290a
La técnica de la estrategia	290a-d
[Interludio con Critón (continación del protréptico)	290c-293a
La técnica política	291c-292e
Confusión y consulta a Eutidemo y Dionisodoro]	292e-293a
VI. Tercera demostración: rapsodia de argumentos	293b-303a
La posesión del conocimiento	293b-296d
Objeción metodológica	295b-e
Ambigüedades en torno del parentesco	296d-299a
Ambigüedades en torno de la posesión de bienes	299a-e
Ambigüedades en torno de los sentidos	300a-d
Alusión a las Formas	300e-301c
Ambigüedades en torno del sujeto y objeto de las técnicas	301c-d
Ambigüedades en torno de la noción de propiedad	301e-303a
Ambigüedades en torno de la atribución	303d
Elogios a Eutidemo y Dionisodoro	303d-304b
3. Epílogo: nueva conversación con Critón	304b-307c
El interlocutor innominado	304d-305b
Filosofía y alcances de la dialéctica	305b-307c

4. Síntesis exegética de los problemas centrales

4.1. ¿Quién era aquél con quien dialogabas?: la identidad de los adversarios

Eutidemo y Dionisodoro han sido tratados por parte de la crítica como personajes un tanto inclasificables, tanto que han permanecido en un estado de limbo silencioso. Esta actitud ha sido puesta en cuestión por algunos autores que reclaman para los hermanos la jerarquía de sofistas y abogan por su incorporación definitiva en la lista canónica legada por Hermann Diels en su *Die Fragmente der Vorsokratiker*.[24] Desde esta perspectiva, el *Eutidemo* se encuadraría como un diálogo antisofístico. Sin embargo, también se ha notado que los rasgos que presentan estos hermanos no condicen con los parámetros generales atribuidos a los llamados sofistas, aun cuando se insista en que esta categoría es vaga y refiere a un cúmulo de intelectuales de rasgos disímiles. En este sentido, si Eutidemo y Dionisodoro no son propiamente sofistas, o al menos Platón no los bosqueja como fieles representantes de este grupo, debemos colegir que su ubicación como antagonistas centrales de la figura de Sócrates responde a motivos diferentes. Si enfocamos la construcción de estos personajes desde el cuadro general del diálogo, asistimos, en rigor, a una multiplicidad de rasgos que los ligan con otras prácticas discursivas de la época, incluidos actores intelectuales muy cercanos a Sócrates, tal como señalamos en el inicio de esta Introducción. Esto nos sitúa en un camino de búsqueda que supone dirimir quiénes están detrás de las caracterizaciones que ocupan el lugar de los otros en este diálogo.

[24] Esta postura es sostenida, por ejemplo, por R. Kent Sprague, *The Older Sophists*, Columbia, University of South Carolina Press, 1972, y G. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, CUP, 1981, p. 53.

No debe sorprender que el diseño de la obra pueda condensar en algunos personajes la referencia a más de una práctica discursiva de la época, de modo que detrás de una figura pueden abrirse haces referenciales a varios personajes. Algo parecido sucede, por ejemplo, en el caso del *Banquete*, donde los primeros cinco discursos parecen referir cada uno a una práctica discursiva distinta –mitología, sofística, medicina, drama, retórica–, retratadas sólo para que sean testigos de cómo los supera la filosofía encarnada por el discurso de Sócrates en la victoria sancionada por Alcibíades, que ataviado y fuera de sí como un representante de Dioniso, vocifera la superioridad del maestro.[25] Si en ese contexto podríamos decir que la fiesta por la victoria de Agatón culmina como una fiesta por la victoria de la filosofía sobre las otras técnicas, el *Eutidemo* podría ser entendido como un ensayo previo, con aires de reyerta, en donde no asistimos a un triunfo apoteótico, sino a una fricción en la que Platón retrata el modo en que la filosofía en su variante platónica comienza a tomar conciencia de la distancia que la separa de otras prácticas muy similares en forma, tanto que es fácil confundirlas. En este contexto, la insistencia socrática respecto de la tarea protréptica que los interlocutores erísticos, Eutidemo y Dionisodoro, no pueden cumplir se presenta como el punto donde se dividen las aguas entre los distintos discursos y es, a la vez, la denuncia velada de sus defectos.

Iniciaremos este recorrido analizando las referencias a prácticas poéticas que parecen enmarcar los motivos centrales, más comprometidos con la argumentación filosófica, para acercarnos luego a ella a través de los elementos de

25 Sobre los detalles de esta interpretación y de otras relacionadas, véase C. Mársico, "Estudio preliminar", en Platón, *Banquete*, Buenos Aires, GEA, 2002, pp. xxv-lxxxvii, especialmente lxxvi-lxxxi.

referencia a la sofística, en tanto ésta ha sido la matriz tradicional para pensar la filiación teórica de los interlocutores de Sócrates, y finalmente analizaremos las referencias a las corrientes socráticas que, proponemos nosotros, están siendo interpeladas directamente cuestionándolas como desvacionistas respecto de la herencia originaria. En este sentido, el Yolao ausente y traidor está representado por el desviacionismo que, a juicio de Platón, asola las filas de los socráticos.

4.1.1. Tratar con monstruos: la relación con la tradición literaria

Como hemos notado a propósito de su estructura en el punto 3, el *Eutidemo* presenta, sin duda, una construcción literaria trabajada, pero las relaciones con la poética van mucho más allá del hecho de que Platón hace uso de recursos literarios. Nos referiremos brevemente en lo que sigue a dos rasgos ligados con la poética: por un lado, los ecos de formatos poéticos tradicionales que asoman en determinados pasajes del diálogo, y, por otro, las relaciones intertextuales con la comedia aristofánica, presente de diferentes maneras en la obra de Platón.

Comencemos, entonces, con las referencias a la poesía tradicional, y para hacer honor a los inicios debemos prestar atención al modo en que está precedido el relato de la conversación central. Se ha notado a menudo que ante la insistencia de Critón en que cuente los pormenores de la charla con Eutidemo y Dionisodoro, Sócrates apela a una fórmula semejante a la que poetas como Homero, Hesíodo o Píndaro colocan en el inicio de sus obras, en la cual invocan el poder de las Musas y la Memoria. Sólo cabe pensar que,

en 275d, cuando dice "yo, como los poetas, necesito, al comenzar mi descripción, invocar a las Musas y a Memoria", Sócrates se compara a sí mismo con un poeta que requiere de este auxilio para recrear la sabiduría de los hermanos expertos. Habitualmente se ha interpretado esta referencia como un ejercicio irónico en el cual Sócrates mencionaría la necesidad de un auxilio sobrehumano para decir lo sabio, tal como surgiría del planteo del temprano *Ion*, donde se concluye que los poetas carecen de conocimiento técnico y deben su capacidad de componer a una inspiración de origen divino. Teniendo en cuenta los desarrollos ligados con la crítica a la actividad poética, detrás de esta asociación debemos esperar una construcción altamente irónica. Por otra parte, Sócrates está por emprender el relato de un hecho que tiene visos de enfrentamiento de lucha libre, como hemos visto en 3, con los consabidos ecos del agón épico. Por esta vía puede suponerse que el episodio completo está rodeado de un cierto halo arcaizante que amerita la asociación entre la práctica erística que estará en primer plano y los rasgos de las composiciones orales de la poesía tradicional. No en vano la conducta complaciente de Sócrates incluye fórmulas de invocación a sus interlocutores que remedan las que aparecen a menudo en las obras homéricas, por ejemplo, en 288c y 293a, a las que se suman las alusiones a personajes y temáticas épicas, que constituyen un segundo eje a tomar en cuenta.

En efecto, las referencias a las creencias tradicionales pueden ser agrupadas en dos clases. La primera congrega las referencias a motivos religiosos de vivencia personal, dentro de los que se cuentan las instancias ligadas con las religiones mistéricas y los rasgos vinculados con el signo demónico (relativo al *daímon*) percibido por Sócrates:

- Mención de la aparición del signo demónico (272e)
- Referencia a los ritos iniciáticos y los misterios sofísticos (277d-e)
- Referencia a la presencia de una divinidad (291a)

La mención del signo demónico puede ser entendida como una advertencia que oficia de contrapeso al tono lúdico del texto y conjura las críticas que recibe Sócrates, no sólo del personaje innominado del final del diálogo sino también de su propio amigo Critón, por entablar contactos con cultores de la erística. Al contrario, el mensaje del demon que lo insta a permanecer en el Liceo sirve de razón para justificar el episodio completo y está a salvo de toda ironía, en la línea de la evaluación de 306c, donde se reconoce un cierto valor a la práctica erística por el hecho mismo de emprender el intento de dar explicaciones y desarrollar un andamiaje de transmisión. La permanencia de Sócrates ha sido vista como un mandato de proteger a los jóvenes, y especialmente a Clinias, en quien los personajes cifran un especial interés, del accionar de la erística. Por otra parte, la segunda mención parangona críticamente esta práctica con los ritos previos a la iniciación, en un movimiento que puede interpretarse como una indicación de sus límites, ya que se trataría de actividades meramente introductorias, que preceden a la iniciación pero no la alcanzan y, sin la perspectiva de trascendencia, se pierden, por tanto, en el mero juego. Frente a esta actitud lúdica sin finalidad se yergue la filosofía, comprometida con la dimensión inteligible, como prenuncia la mención de una divinidad o ser superior en el diseño del modelo protréptico de Sócrates y Clinias en 291a y será plenamente desarrollado en las versiones de la Teoría de las Formas de los diálogos de madurez.

Por otra parte, el segundo y más numeroso grupo de alusiones está constituido por referencias a mitos determinados:

- Referencia a Medea (285c)
- Referencia a Marsias (285d)
- Referencia a Proteo y Menelao (288b-c)
- Referencia a los Dioscuros (292e-293a)
- Referencia a Heracles, Yolao y la Hidra (297c-d)
- Referencia a Gerión y Briareo (299c)
- Referencia complementaria a Heracles (303a)

El punto común de todas las menciones está constituido por la alusión a lo monstruoso. No es casual que la primera de ellas sea a Medea, figura transida de crímenes ignominiosos, en el que sobresale el de Pelias, que elige citar Platón, en el cual el asesinato se suma a la crueldad del engaño de que sean sus propias hijas las que para causarle un beneficio completen el homicidio.[26] El hecho de que Pelias evidentemente no recibe ningún bien es central en la analogía, ya que podemos colegir que la práctica erística tiene tan pocas intenciones de beneficiar a quienes la ejercitan como las tenía Medea respecto de Pelias. Estas aristas dañinas, como en Medea, conviven con un claro poder de persuasión, ya que cabe enfatizar que en el *locus* mítico señalado Medea no necesita apelar a la fuerza sino sólo convencer a las hijas de Pelias con supuestos beneficios. La misma capacidad de hechicería asiste a la erística. Frente a esto se ha visto que Sócrates asume la tarea de salvación de los jóvenes, que habría sido impuesta por el demon que en 272e evitó que se marchara del Liceo. Al mismo tiempo, al tomar sobre sí el riesgo de enfrentarse a la erística se logra un doble propósito adicional: por un lado, se indica, en perspectiva, el grado de injusticia de la acusación de corrupción de los jóvenes tal como aparece

[26] Sobre los pormenores del mito, véase E. Griffiths, *Medea*, London-New York, Routledge, 2006.

en *Apología*, 18a ss., y, por otro, el modo en que Ctesipo permanece comprometido con la discusión erística señala la dificultad de esta tarea de salvataje, de un modo similar al que hace que en *Banquete*, 215c-216c Alcibíades atribuya sus propias desviaciones a cuestiones que Sócrates no podía manejar y que iban explícitamente en contra de sus recomendaciones.

La alusión inmediata a Marsias y su muerte trágica desollado vivo con la cual Ctesipo responde a la referencia mítica de Sócrates supone que tener contacto con la erística entraña el ciego propósito de entregarse a una empresa peligrosa. A pesar de las palabras de este personaje, que todo el tiempo dice permanecer del lado de Sócrates, en su referencia puede interpretarse un indicio de que ello no es así. En efecto, la mención de los odres recuerda el símil de los toneles de *Gorgias*, 493d ss., donde la actividad que desemboca en el logro de placeres no es igual en todos, sino que depende del dispositivo de recepción constituido por la estructura anímica de cada hombre. Así, mientras algunos logran una vida estable con placeres moderados, hay otros que quedan presos en el frenesí de la persecución del placer sin saciarse nunca, como quien tiene toneles agujereados. Del mismo modo, Ctesipo parece haber caído en la trampa de la pura discusión, que termina por no saciar nunca la sed de saber y termina por propiciar la escala axiológica egoísta e inescrupulosa que Calicles encarna en el *Gorgias*. El sacrificio de Sócrates parece no ser suficiente para vencer el influjo de la erística.

Además de estas dos alusiones a episodios de figuras desolladas, encontramos una tercera en la que la mención elegida es otra, pero cuya historia incluye un acontecimiento similar. Nos referimos al mito de Heracles, que muere de modo parecido, quemado dentro del manto que le envía su esposa Deyanira, en un crimen tan inocente como el de las

hijas de Pelias, dado que pensaba que el ungüento de la vestidura le restuiría el amor de su esposo.[27] Heracles forma con Pelias y Marsias una trilogía de víctimas de actos de tortura y homicidio, donde la función del victimario está aunada a la figura de la erística encarnada por Eutidemo y Dionisodoro. Eso queda bien claro en la mención de Heracles de 297c-d. A lo que llevamos dicho sobre ella en el punto 1, agreguemos aquí otro dato. El espisodio de la Hidra ofrece indicios de una conexión fértil en consecuencias interpretativas. No sólo pone en primer plano el juego de fidelidades, a través del tópico de un Yolao que viene para ayudar y es funcional al enemigo, sino que el monstruo en cuestión, la Hidra de Lerna que con sus múltiples cabezas amenaza a Sócrates-Heracles, contaba en la tradición con ligazones relevantes con la línea megárica. Eso es lo que testimonia Diógenes Laercio (II.118) a propósito de un enfrentamiento entre Crates el cínico y el megárico Estilpón, en el que el primero compuso los siguientes versos paródicos:

> Realmente he visto a Estilpón en arduos dolores
> en Mégara, donde se encuentra, dicen, la cama de Tifón.
> Allí discutía con muchos compañeros alrededor (...)
>
> (*FS*, 273; *SSR*, II.O.6)[28]

El epigrama, compuesto a través de la selección de distintos hexámetros homéricos,[29] menciona a Tifón, mons-

[27] Sobre este mito, véase J. López Férez, "Deyanira y Heracles en Sófocles. La esposa y el héroe: dos mundos opuestos", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 17, Madrid, 2007, pp. 97-143.

[28] *FS*: Filósofos socráticos, *Testimonios y fragmentos I – Megáricos y cirenaicos*, introducción, traducción y notas de C. Mársico, Losada, 2009; *SSR*: Giannantoni, G., *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Napoli, Bibliopolis, 1990.

[29] Homero, *Odisea*, IX.582 en el primer verso, en el segundo *Ilíada*, II.783, y en el tercero *Ilíada*, VIII.537.

truo de cien cabezas de serpiente hijo de Tártaro y Gea, que es precisamente el padre de la Hidra, vencido por Zeus y sepultado debajo del volcán Etna. La ligazón con Mégara debe responder a otra causa, que puede enraizarse en la relación entre esta familia de ofidios desmedidos y la violencia de la erística asociada con la línea megárica. Si es así, en Mégara puede estar la cama de Tifón, donde se engendró a la Hidra, en una posible referencia a la asociación entre ésta y la erística que puede haber estado extendida más allá del uso que encontramos en el *Eutidemo.* Al mismo tiempo, la fuerza ígnea de Tifón puede servir de conexión con el modo en que los cínicos critican la soberbia intelectual de otras líneas, llamándola puro humo (*týphos*). En cualquier caso, en el episodio de la Hidra encontraríamos un ejemplo, si no el incio, de una asociación entre estos monstruos mitológicos y la práctica erística.[30]

Junto a estas menciones donde sobresale la violencia, hallamos también referencias que insisten sobre las capacidades de Eutidemo y Dionisodoro. Por un lado, se los compara con Proteo, en quien se supone algún saber, pero que por su inasibilidad está fuera del alcance de los demás, razón por la cual Sócrates llama a comportarse como Menelao. Más allá de lecturas que intentan identificar en esta caracterización aristas positivas,[31] la indeterminación y confusión ligada con la inestabilidad constitutiva de Proteo no puede entrañar sino una condición reprochable y poco apta para un intelectual, y mucho más si pretende ser un maestro. En este sentido, la comparación ulterior de Eutidemo y Dionisodoro con los Dioscuros enfatiza su accionar conjunto y

30 Para un análisis más amplio del pasaje, véase *FS*, 273 y nota *ad loc.*

31 M. McCabe, "Protean Socrates: Mythical Figures in the *Euthydemus*", en P. Remes *et al.*, *Ancient Philosophy of the Self*, Helsinky, Springer, 2008, pp. 109-24.

plasma del mismo modo que el caso anterior la distancia entre las supuestas virtudes del personaje mítico aludido y la condición de los cultores de la erística, que se muestran desde esta perspectiva como caricaturas. Así, si los Dioscuros son salvadores y protectores de los navegantes, Eutidemo y Dionisodoro no sólo dejarán que Sócrates se hunda en la confusión de los argumentos, sino que empeorarán notablemente el aturdimiento general.

Pasemos ahora a considerar brevemente la segunda conexión con la poesía tradicional, dada por la relación intertextual con la comedia de Aristófanes, que como una especie de fantasma oscuro atraviesa buena parte de la producción platónica. Piénsese en las imputaciones antiguas que desencadenaron la acusación judicial a Sócrates, con las que se identifica el ataque de *Nubes*, pero también en la serie de coincidencias que sorprenden a quien se interna en la lectura de *República*, V, donde la participación de las mujeres en el gobierno tiene fuertes ecos de *Las asambleístas* de Aristófanes. Del mismo modo, en este caso asistimos a la construcción de un paralelo entre la figura de Sócrates y la del viejo Estrepsíades de *Nubes*. En ambos casos encontramos en juego la educación de jóvenes y viejos: los jóvenes son Fidípides en *Nubes* y Critóbulo, el hijo de Critón, en *Eutidemo*, que Sócrates sugiere como cebo en 272d –o Clinias y Ctesipo, si se eligen los personajes del relato–, y esto deja bosquejado el paralelo entre Estrepsíades y Sócrates, de un modo que hace decir a A. Michelini que la estrategia de Sócrates es hacerse el tonto comportándose a la manera del personaje típico del viejo torpe en la comedia, quien toma en serio lo que para otros es gracioso.[32]

[32] Véase A. Michelini, "Socrates plays the buffoon: Cautionary protreptic in *Euthydemus*", *American Journal of Philology* 121.4, Baltimore, 2000, pp. 518.

Pero ¿qué función puede cumplir esta caracterización en la economía del diálogo? Lo primero que hay que notar es la inversión que propone Platón respecto de *Nubes*. Sócrates no es aquí el maestro sino el alumno anciano que quiere asistir a la escuela.[33] Este tipo cómico está ampliamente presente en la tradición, como testimonia el capítulo XXVII de los *Caracteres* de Teofrasto, dedicado al *opsimathés*:

> El aprendizaje de viejos (*opsimathía*) parecería ser un esfuerzo a edad tardía, y el que aprende de viejo es tal que aprende discursos habiendo cumplido sesenta años y cuando los va a decir en una fiesta se los olvida. Asimismo, aprende de su hijo lo referente a las órdenes de derecha, izquierda y flanco izquierdo, y se une a los jóvenes en las fiestas a los héroes para correr la antorcha.[34] (...) Frecuenta las palestras y se ejercita sin descanso. (...)

Tampoco esta crítica es ajena a Platón, que en *Sofista*, 251b se refiere a los viejos que han aprendido tarde a filosofar en tono de descalificación, de un modo que contrasta con el juicio de *Gorgias*, 485a-d, donde asevera que no hay edad para dedicarse a los estudios filosóficos. Seguramente no tenemos que interpretar aquí una inconsistencia, sino el núcleo mismo de la inversión respecto de *Nubes* que opera Platón en el *Eutidemo*. Lejos del vendedor de saberes, Sócrates adopta con humildad la búsqueda de conocimiento en todos los terrenos, lo cual lo lleva a confrontar, de un modo que a la vez lo distingue, con quienes entienden el saber de modo superficial. Así, Sócrates no es el maestro venal que vende falsas doctrinas en *Nubes*,

33 Véase A. Michelini, *op. cit.*, p. 519.

34 Sobre la carrera de antorchas, véase la referencia en *República*, I.328a.

ni tampoco el hombre desfasado que aprendió tarde e intenta aplicar lo que aprendió con tono patético, como los hermanos del *Eutidemo*, el personaje aludido en *Sofista* o el perfil que trazará más tarde Teofrasto. Por el contrario, en la línea del *Gorgias*, Platón parece señalar con esta operación que Sócrates se distancia de estos modelos, por un lado, porque no lucra con falsos saberes, y por otro, porque se ve como un estudiante permanente de aquello que conduce a la virtud, para lo cual no hay edad, y de ningún modo como un cultor de técnicas superfluas, que son las que propician actitudes risibles.

Si se tiene en cuenta este marco, es notorio el contraste de actitudes, que excede en mucho un mero juego donde Sócrates está impostado como héroe cómico, frente a las aristas orientadas a la tragedia en el *Gorgias* o el *Fedón*.[35] Antes bien, la complacencia de este Sócrates de Platón se convierte en un modo de distanciarse de la pedantería del Sócrates de Aristófanes y, al mismo tiempo, su preocupación por temas raigales impide que se lo confunda con personajes extravagantes dedicados a prácticas inútiles que en edad de dedicarse a cosas serias, como aconsejaba el anciano Céfalo en el comienzo de *República*,[36] no dejan el juego.

4.1.2. Marcos críticos: las alusiones a la sofística

Las lecturas más tradicionales tienden a interpretar que Eutidemo y Dionisodoro son sofistas. Como adelantamos en el punto 4, se pretende que constituyen en sí mismos una variante más dentro del llamado movimiento sofístico, de modo que Sócrates estaría retratado en disputa con sus

[35] Sobre esta lectura, véase A. Michelini, *op. cit.*, p. 516.
[36] Véase *República*, I.331d.

contemporáneos. Sin embargo, se ha notado a menudo que el modelo de discusión puesto en práctica por Eutidemo y su hermano tiene muy pocos rasgos en común con el patrón argumentativo de la sofística, y sí, en cambio, se parece mucho al de Sócrates, tal como aparece testimoniado en los diálogos tempranos de Platón y los de Jenofonte. Así, por ejemplo, D. Hitchcock señala que el origen último de la erística es el Sócrates histórico, lo cual habilita un examen de líneas contemporáneas de Platón como la que sugeriremos en los puntos 4.1.3 y 4.2.2.[37]

Las razones para sostener esto residen primariamente en la falta de correlato entre la estructura de los argumentos usados por Eutidemo y Dionisodoro y los que podemos atisbar en los testimonios acerca de la sofística del s. v a.C. En este sentido, el diálogo menciona a dos de los sofistas de la generación de Sócrates, Protágoras y Pródico, pero su influjo no basta para explicar la orientación general de la argumentación y la referencia tiene más bien el sentido de trazar una filiación para la práctica adversaria de la dialéctica platónica. Si contemplamos la hipótesis de que también la erística contra la que se discute en esta obra tiene un origen socrático, la asociación de ésta con la sofística se revela como un mecanismo para negarle a esta práctica dicho origen y apropiarse de ella por completo. De este modo, la línea erística resultaría heredera de otras inspiraciones teóricas y la dialéctica platónica se mostraría como la heredera legítima del socratismo. No es algo distinto lo que finalmente terminó consagrando la tradición cuando colocó en un pedestal la progresión Sócrates-Platón-Aristóteles acallando el resto del

[37] Véase D. Hitchcock, "The origin of professional eristic", en T. Robinson - L. Brisson, *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2000, pp. 59 ss.

movimiento teórico de la época. Si desandamos un tanto esta construcción, la conexión con la sofística adopta aristas distintas y más matizadas que en la lectura tradicional.

Sobre este marco, analicemos ahora el sentido de las menciones efectivas que el diálogo hace de los dos sofistas paradigmáticos, lo cual servirá, además, para trazar las tensiones de similitud y diferencia entre el movimiento sofístico y la práctica a la que se alude en el *Eutidemo*. El primero mencionado es Pródico, aludido en 277e en relación con la teoría de la adecuación de los nombres, a la que volveremos en el punto 4.2.2, y en 305d, donde se menciona la caracterización de un perfil de intelectual que combina por igual filosofía y política, que no conocemos salvo por este testimonio. Pródico era un intelectual oriundo de Ceos que frecuentaba Atenas, como se desprende de las menciones de Aristófanes en *Nubes*, 361 y *Aves*, 692, y tenía un amplio marco de inquietudes. En efecto, junto con la tesis de la adecuación de los nombres, a propósito de la cual suele citarlo principalmente Platón, parece haberse preocupado no sólo por cuestiones ligadas con la retórica sino también con la investigación de la naturaleza. A juzgar por los pasajes en los que Platón lo imita, por ejemplo en *Protágoras*, donde lo cita a menudo,[38] su estilo se parece bastante poco al que esgrimen Eutidemo y Dionisodoro.[39]

En cuanto a Protágoras, a pesar de la relevancia que suele atribuírsele para la intelección del diálogo, Platón se limita a nombrarlo sólo una vez en relación con la tesis de que

[38] Pródico aparece mencionado en *Protágoras*, 314c, 315c-316a, 317c-e, 336d-337c, 339e-342a, 347a, 357e-359a.

[39] Sobre Pródico, véase Z. Ambrose, "*Socrates and Prodicus in the Clouds*", en J. Anton - A. Preuss, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. II, Albany, SUNY, 1983, pp. 129-44; D. Sansone, "Heracles at the Y", *Journal of Hellenic Studies* 124, London, 2004, pp. 125-42 y V. Gray, "The linguistic philosophies of Prodicus in Xenophon's 'Choice of Heracles'?, *Classical Quarterly* 56.2, Cambridge, 2006, pp. 426-35.

no es posible contradecir. Precisamente, se suele repetir que la tradición atribuye a Protágoras la autoría de las *Contradicciones* (*Antilogíai*), donde se esgrimían argumentos para tesis contrarias, y una cercanía intelectual con los *Argumentos dobles* (*Dissoí lógoi*), que siguen una lógica similar, con el formato de breves discursos para apoyar una u otra tesis. En ningún caso encontramos estructuras refutativas, que parecen haber sido más bien extrañas al núcleo de la práctica del movimiento sofístico, como se desprende igualmente de la actividad de Gorgias, al menos tal como la retrata Platón en el diálogo homónimo, en el cual, en 449c, antes de entablar un diálogo debe primero establecer un pacto de abandono por parte del sofista del formato expositivo. En cuanto a Protágoras, se lo conecta además con la redacción de los llamados "lugares comunes", entendidos como exposiciones que pueden ser luego utilizadas en discursos determinados (DK, 80B6), y Aristóteles abona esta tesis asociándolo explícitamente con la retórica y no con la erística en *Retórica*, II.24.1402a.

En *Eutidemo*, 286c, Protágoras aparece ligado, como dijimos, con la tesis de que no es posible contradecir. Sin embargo, de acuerdo con los testimonios que conservamos, no se trata de una tesis explícita de Protágoras, que en este terreno parece más bien haber sostenido la duplicidad de opiniones contrapuestas para cada situación, si es que fue efectivamente el autor de las *Contradicciones*.[40] Por otra parte, el pasaje en cuestión asocia la tesis no sólo con Protágoras sino también con autores más numerosos y más antiguos. Esta referencia genérica coincide con el hecho de que efectivamente esta tesis aparece ligada a veces con autores como

[40] Sobre este punto, véase H. Rankin, "*Ouk Estin Antilegein*", en G. Kerferd, *The Sophists and Their Legacy*, Wiesbaden, Steiner, 1981, pp. 25-37.

Gorgias y Pródico, probablemente porque se la entiende en sentido amplio como relativismo. Como sugeriremos en 4.2.2, debería buscarse más bien en la dirección de las tesis de Antístenes, del cual los protagóricos en general son antecedentes, lo cual se justifica en la conjugación de rasgos diversos, y especialmente la presencia de la noción de un *lógos* propio. En cuanto a la mención de otros más antiguos, se ha pensado que constituye una referencia a Parménides, que con su asociación de realidad, pensamiento y lenguaje en la vía de la verdad sentó las bases del problema del error que aprovecharían las líneas posteriores.[41]

Es importante notar que en los dos casos Pródico y Protágoras son citados a propósito de contenidos determinados y no como inspiradores o iniciadores de la metodología general, que tampoco es llamada directamente sofística. En rigor, en todo el diálogo, el término se utiliza cinco veces, sólo una, al comienzo, en 271c, para referirse a Eutidemo y Dionisodoro; el resto se da en el contexto de las alusiones míticas, a Proteo en 288b, a la Hidra y el cangrejo en 297c, y finalmente en el marco de la comparación irónica con las iniciaciones mistéricas en 277e. Esto es un indicio de que la relación con la sofística no es directa, sino que es tan analógica como lo son las comparaciones con figuras míticas. En rigor, la erística no es sofística y llamarla sofística constituye un tipo de reproche.

Debe enfatizarse, por otra parte, que en el momento de definir la disciplina se le da, precisamente, el nombre de erística, diferenciándola, así, de toda otra manifestación intelectual. No debe desconcertar, sin embargo, que el término no se repita en la obra. Es verdad que sólo aparece una vez en el concierto del texto, en 272b, pero no es mucho

[41] Sobre este punto, véase J. Palmer, *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford, OUP, 1999, pp. 124 ss.

más usual en todo el resto de la obra de Platón, donde está presente sólo doce veces más, cuatro de ellas en *Sofista*.[42] Es a partir de la obra de Aristóteles, que probablemente tiene un panorama más amplio del desarrollo de las líneas del período, al margen de su vocación clasificatoria, que el término sedimenta y se convierte en un modo usual de identificar a las líneas teóricas que se valen de argumentos refutativos. Vale la pena enfatizar que, en esta perspectiva, como hemos señalado, tal orientación erística no se confunde con la del movimiento sofístico. Esa falta de identidad entre ambos obliga a conferir redoblada importancia al posible origen socrático de la erística y examinar, entonces, los grupos rivales de Platón que comparten su misma inspiración, especialmente el megárico y el antisténico, respecto de quienes tradicionalmente se han señalado innegables referencias en el *Eutidemo*.

4.1.3. Los socráticos desviacionistas: fricciones con la línea megárica

La suma complacencia del personaje Sócrates respecto del accionar de Eutidemo y Dionisodoro a la que aludimos va acompañada de un rasgo adicional a tener en cuenta. Muy a menudo desborda la sensación de sorpresa y admiración, lo cual se refleja en las veintiuna apariciones del término *thaûma*, "asombro", y sus lexemas asociados.[43] Esta sorpresa está claramente matizada con ironía y censura y

[42] El término se encuentra, además de en *Eutidemo*, 272b, en *Lisis*, 211b; *Menón*, 75c, 80e, 81d; *República*, 454b, 499a; *Sofista*, 225c, 225d, 226a, 231e, y *Filebo*, 17a.

[43] Se encuentran términos asociados con *thaûma* en 271c, 273d, 274a, 276d, 277d, 279d, 283a, 283b, 283c, 286b, 286c, 288a, 288b, 289e, 294a, 295a, 299c, 303c y 305b, a veces más de una vez por pasaje.

forma parte nuclear de la crítica dirigida a la práctica de Eutidemo y Dionisodoro, que refleja claramente el proceder de un grupo cercano al de Platón y que comparte su origen socrático. Vale la pena notar que en este enfoque se resalta, tras un análisis del tipo de preguntas y respuestas que hacen y reciben los hermanos, que la única diferencia estructural entre este modelo y el de la refutación socrática es que en el primero hay restricciones rígidas sobre el modo en que tiene que responder el interlocutor. Salta a la vista que el modo de argumentar que proponen Eutidemo y Dionisodoro funciona sólo si el interlocutor se aviene a contestar algo que coincida con un plan preconcebido, que va mucho más allá de prever una orientación general de la respuesta. Al contrario, la precisión del mecanismo implica que se deba responder taxativamente por sí o por no o elegir entre alternativas férreas, pues una desviación del planteo primigenio da por tierra con el argumento entero. Esto es precisamente lo que sucede en el episodio que se inicia en 295b, donde la renuencia de Sócrates a atenerse a estas reglas, dado que Sócrates repregunta o insiste en aclarar en qué sentido acepta determinados enunciados, despierta las iras de Eutidemo.

En efecto, es entendible que Platón rechace esta fijeza, dado que el modo en que él plantea la dialéctica es radicalmente diferente en este punto. Si tenemos en cuenta el proceder en los diálogos de madurez y vejez, por ejemplo, a pesar de que el argumento se apoya formalmente en un esquema de preguntas y respuestas, es claro que el fin no es alcanzar la refutación del interlocutor, sino que el foco está puesto en quien lleva adelante el razonamiento. El interlocutor, antes bien que un otro al que es necesario refutar, se convierte en un par que está allí para controlar el avance de la argumentación y tiene total libertad para introducir

objeciones en cualquier momento del diálogo. Si atendemos a las prescripciones del método hipotético de *Fedón*, 99-100, encontramos que se tiene en cuenta la posibilidad de que el interlocutor salga de las líneas preestablecidas por quien lidera la charla y objete la hipótesis sobre la que versa el argumento.[44] En ese caso, se plantea, no hay que prestar atención a dicha objeción a los efectos de no desviar la búsqueda hasta haberla acabado, lo cual podría dar a entender una rigidez parecida a la que estamos comentando respecto de la práctica de Eutidemo y Dionisodoro. Sin embargo, nótese que inmediatamente el planteo vuelve sobre la objeción para aclarar que en un segundo momento se debe dar cuenta también de la hipótesis que sirve de base al argumento y continuar la investigación para ofrecer otras hipótesis más abarcadoras que puedan satisfacer los requerimientos dialécticos del interlocutor. De acuerdo con esto, cualquier diálogo de Platón muestra un Sócrates que interviene en temáticas ya iniciadas, como en el *Crátilo*, es solícito frente a las sugerencias de sus interlocutores, como en *Fedón* o *República*, o se ajusta a los vaivenes de personajes díscolos como en *Gorgias*, por citar sólo algunos casos.

No obstante, como dijimos, el patrón de discurso de Eutidemo y Dionisodoro es similar al socrático. ¿De dónde viene esta similitud y por qué se vuelve objeto de escarnio por parte de Platón? En efecto, según lo esbozado por D.

[44] El texto en cuestión presenta una dificultad textual ligada con el modo de entender el verbo *ékho*, referido a la actitud del interlocutor respecto de la hipótesis que estructura el argumento. A pesar de que su sentido básico de "tener" lleva a entenderlo aquí como "adoptar", la mayoría de los autores lo asocian con el sentido de "atacar", por demás extraño. Esto ha dado lugar a propuestas de enmienda textual, pero también a lecturas en las cuales la situación que se plantea no es que alguien objete la hipótesis de base sino que la adopte acríticamente, antes de haberla examinado convenientemente. Es interesante notar que en ambos casos, lo que prescribiría el método es continuar el examen pormenorizado.

Hitchcock y comentado en 4.1.2, podemos coincidir con la tesis de que esta actitud erística se remonta a Sócrates, pero ello no dispensa de un examen más preciso de la identidad y filiación teórica de los personajes que encarnan esta herencia. Por consiguiente, si partimos de la conexión socrática de esta práctica, es preciso comenzar la búsqueda dentro del círculo socrático. Sin ir muy lejos encontramos un modelo sugestivo que adopta los rasgos que venimos relevando y a la vez establece con la posición platónica importantes puntos de contacto. En efecto, Diógenes Laercio nos acerca una anécdota que puede colocarnos en el camino correcto:

> Cuando Sócrates vio que Euclides se había dedicado seriamente a los argumentos erísticos, le dijo: "Euclides, podrás usarlos con los sofistas, pero de ningún modo con los hombres", pues creía que la argumentación alambicada sobre estos temas era inútil.
>
> (Diógenes Laercio, II.30; *FS*, 57; *SSR*, II.A.3)

En tren de buscar las proyecciones erísticas de la práctica socrática, encontramos que uno de sus discípulos más cercanos estaba asociado con ellas en tanto creaciones de argumentos alambicados destinados a la refutación del adversario. Aun si se juzga que la anécdota no es del todo creíble, es claro que la tradición posterior colocó a Euclides como el iniciador de una línea caracterizada por este tipo de abordaje, por lo cual la crítica por parte de Sócrates podría ser legítimamente entendida como una estrategia discursiva en el marco de la tensión entre distintas líneas respecto de cuál de ellas representaba más cabalmente la posición del maestro iniciador. Lo cierto es que la vocación por este tipo de argumentación está ampliamente documentada en la tradición posterior de la escuela megárica, a través de la actividad de

figuras como Eubúlides, Aléxino, Diodoro Crono y Estilpón.[45] Por otra parte, si nos internamos en los testimonios supérstites referidos a Euclides, encontramos indicaciones respecto de la metodología propiciada, que presenta puntos de contacto con la que encontramos en el *Eutidemo*. Al respecto dice Diógenes:

> Euclides se oponía a las demostraciones no en las premisas sino en la conclusión. (...) Por eso sobre este punto dice Timón lo siguiente, cuando ataca también al resto de los socráticos: pero no me preocupo por esos charlatanes, ni por ningún otro, ni por Fedón, el que fuera, ni por el disputador Euclides, que inculcó a los megáricos la furia de la discusión.
>
> (Diógenes Laercio, II.107; *FS*, 88; *SSR*, II.A.34)

Este testimonio nos acerca el esperable juicio sardónico de Timón de Fliunte, discípulo de Pirrón de Elis imbuido de escepticismo y autor de una obra que conservamos fragmentariamente en la cual dirige ataques contra numerosas figuras intelectuales de la tradición. Como es claro, Euclides queda asociado, otra vez, a la actitud erística, que Diógenes conecta con dos rasgos metodológicos que nos interesan a la hora de evaluar los puntos de contacto entre el modelo de argumentar de los megáricos y el que vemos aludido en el *Eutidemo*. El primer rasgo contiene varios indicios. No es menor en este marco que se hable de un oponerse (*enístemi*) a las demostraciones, ya que puede inferirse que la selección de este punto en el texto de Diógenes responde a la marca principal de la práctica de Euclides. Así, Euclides resulta un *enestekós*, un oponente" profesional, a quien, según la su-

45 Sobre la posición de estas figuras, véase la Introducción a Filósofos socráticos, *Testimonios y fragmentos I - Megáricos y cirenaicos*, Losada, 2008, así como los textos y notas allí incluidos.

puesta crítica socrática, le cabe usar sus armas con sofistas, duchos en refutaciones para asambleas y tribunales.

Por otra parte, se dice que esta demostración seguía un patrón fijo, orientado hacia la conclusión (*epiphorá*) del argumento del contrincante. En esta afirmación se plasma el contrapunto de la caracterización que hemos dado del papel del interlocutor en la dialéctica platónica. Si allí está en manos de éste el control del avance de la argumentación y por lo tanto se requiere de un interlocutor lúcido para garantizar la calidad de los argumentos, la dialéctica megárica hace caso omiso de los pasos preliminares y apunta directamente contra la conclusión, para someterla, como podemos ver por los ejemplos de argumentos que conservamos, al formato de uno de los modelos refutativos que reducen las proposiciones al absurdo.

Notemos que estos rasgos están claramente presentes en la práctica de Eutidemo y Dionisodoro. No hace falta extendernos más sobre los rasgos erísticos, pero sí cabe enfatizar que un precepto como el de contestar no a las premisas sino a la conclusión puede explicar el núcleo del procedimiento de ambos en la pantomima platónica. Nótese que el diálogo de sordos que parecen sostener con sus interlocutores, ya se trate de Clinias, de Sócrates o de Ctesipo, reposa en buena medida en que Eutidemo y su hermano ignoran supinamente los planteos de sus interlocutores y se limitan a tomar ideas aisladas y encajonarlas en argumentativos refutativos preconcebidos.[46] En rigor, el hilo del diálogo nos muestra a un Sócrates que plantea la necesidad de formar a los jóvenes en la virtud y pide que se

[46] Eso sucede sistemáticamente y de una manera muy marcada en la transición entre argumentos de la tercera demostración de Eutidemo y Dionisodoro, que bosqueja un panorama de planteos conectados aleatoriamente.

los incite a aprender, pero recibe a cambio argumentos que reducen al absurdo opiniones corrientes sobre el aprendizaje (275d-277c). Para aclarar el pedido, que evidentemente ha sido tergiversado, Sócrates ofrece un modelo protréptico que resume un diálogo de acuerdo con los requisitos de la dialéctica platónica, esto es, donde se requiere un interlocutor que asista el avance del argumento (279a-282e). Otra vez, dado que se puso en juego la realidad, en tanto correlato del saber, lo que se obtiene es un argumento en el que quedan al descubierto las ambigüedades de la noción de ser y menciones ocasionales de Sócrates y Ctesipo desatan los argumentos sobre la falsedad (283a-286b). Ante un nuevo intento de aclaración, que puede entenderse como un llamado al diálogo cooperativo (288a-293a), Eutidemo y Dionisodoro persisten en su actitud tomando ideas al azar, que legítimamente pueden considerarse conclusiones, y se lanzan a su refutación ignorando el modo o la razón que ha llevado a ellas (293b-303a). Precisamente la metodología que pregonaba Euclides.

La estructura de la obra, desde esta perspectiva, refleja la aplicación de la dialéctica entendida al estilo megárico e interpretada como un juego en el cual el platónico intenta dialogar cooperativamente y el megárico toma la conclusión de lo dicho para someterla a refutación. Las aristas críticas de esta metodología, de acuerdo con la evaluación platónica, son claras y se manifiestan especialmente en la actitud ridícula del que pretende dialogar sin comprometerse con la palabra del otro, tomándola siempre con aires superficiales. Tomemos sólo un par de ejemplos para ilustrar este punto. En 285a-d Sócrates intenta calmar los ánimos de Ctesipo, algo iracundo ya por el tono que había tomado el diálogo, y éste responde que no ha ofendido a Dionisodoro, sino que se ha limitado a contradecirlo. Esta

mención marginal basta para que éste despliegue el argumento que niega la posibilidad de contradecir. Esta tesis ha sido conectada con la posición de Antístenes, tan discípulo de Sócrates como Euclides y Platón, aunque los rasgos de su filosofía no se encuadran por completo en el perfil de la práctica erística tal como es bosquejada en el *Eutidemo*, y la alusión a sus teorías debe ser explicada por otros medios.[47] Más adelante, en 297d, el nombre de Yolao, el sobrino de Heracles, al que nos hemos referido en 1, basta para que otra vez Dionisodoro descargue una serie de argumentos que incluyen términos de parentesco. La acusación de Platón detrás de este perfil parece ser que en estos casos, como prácticamente en todo el resto, la argumentación fuera de contexto y sin un fin predeterminado claro carece de sentido y es pasible de las críticas que le dirige sobre el final el auditor innominado que charla con Critón, por lo cual es preciso diferenciar su propia posición de la versión megárica de la dialéctica.

Sin embargo, no debería crearse la impresión de que la metodología euclidiana se agota en las pretensiones refutativas. Por el contrario, se trata de una línea plena de posicionamientos teóricos en los que la función de la dialéctica, en consonancia con rasgos compartidos por los retratos de la actividad socrática, se orienta a fines purificatorios, pero de un modo muy diferente al que adquiere el *élenkhos* en la versión platónica. Si prestamos atención a los testimonios, se constata que la posición de Euclides es necesariamente distinta. Al respecto transmite Diógenes:

> Euclides practicaba las creencias de Parménides (...). Sostenía que el bien es uno, aunque se lo llame con muchos nom-

[47] Sobre este punto, véanse nuestras sugerencias exegéticas en 4.2.2.

bres: unas veces sensatez, otras divinidad, otras inteligencia, etc. También rechazaba lo contrario al bien, diciendo que no existe.

(Diógenes Laercio, II.106; *FS*, 83; *SSR*, II.A.30)

Este brevísimo pasaje condensa las características centrales de la propuesta de Euclides. La mención inicial acerca de su parmenidismo es uno de los puntos centrales de disputa acerca de la filiación teórica de la doctrina megárica. Contra la tendencia a sostener que la herencia socrática basta para explicar la opción teórica de los megáricos, los lineamientos de la doctrina muestran la impronta eleática en general y por lo tanto esta afirmación de una continuidad entre Parménides y Euclides repetida en los testimonios no debe ser menospreciada.[48] Si es así, la afirmación de que "el bien es uno" llevaría a darle un sentido fuerte y eleatizante a la noción de "uno" y a entender esta tesis como "la realidad íntegra se identifica con el bien y es una e indivisa", lectura que se extendería igualmente a la afirmación de que lo contrario del bien no existe, de modo que habría que concluir que lo real en su conjunto es bien. Sin embargo, incluso eludiendo las discusiones sobre los alcances de la tesis de que el bien es uno y sus posibles interpretaciones,[49] con el mínimo requisito del rasgo de unidad y sin necesidad de comprometernos con los aspectos ontológicos, se deduce que esta unidad del bien colisiona abiertamente con los usos lingüísticos que reconocen manifestaciones múltiples de ese bien, como dice explícita-

[48] Véase C. Mársico, "Megaric philosophy: between Socrates' influence and Parmenides' ghost", en N. Cordero (ed.), *Parmenides, venerable and awesome*, California, Parmenides Publishing, 2009.

[49] Para un tratamiento sobre este punto, véase el trabajo citado en la nota previa, así como nuestros comentarios a los testimonios pertinentes en *FS* y los de K. Döring (Die Megariker: *Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam, Grüner, 1972) y R. Müller (Les Mégariques: *Fragments et témoignages*, Paris, Vrin, 1985).

mente y con ejemplos el testimonio de Diógenes. En esta inadecuación entre el lenguaje y lo real debemos reconocer el núcleo identitario de la posición megárica.

Los aires de familia en los temas presentes en este enfoque son numerosos. En efecto, la mención del papel estructurador del bien recuerda sin duda el que Platón le atribuye a la Forma de Bien en los símiles del sol, la línea y la caverna en *República*, VI-VII, y la unidad del bien tiene un eco directo en las discusiones sobre la unidad de la virtud que atraviesan los pasajes platónicos en los que suele basarse la reconstrucción de la ética socrática.[50] Tanto es así que esta tesis aparece marginalmente en un testimonio de Diógenes bajo la forma:

> Aristón de Quíos no introdujo muchas virtudes, como Zenón, ni una sola a la que se llama con muchos nombres, como los megáricos, sino maneras de ser relativas.
>
> (Diógenes Laercio, VII.161; *FS*, 86; *SSR*, II.A.32)

La insistencia que podemos inferir en Sócrates respecto de una unidad que funda la multiplicidad parece haber llevado a los megáricos a una conclusión menos optimista que la que leemos en el Sócrates platónico. El hecho de que pueda haber una unidad que el lenguaje parcela en múltiples nombres se muestra como la intuición que funda la posición megárica y determina la peculiaridad de su práctica: dado que lo real es inasible, porque no podemos captarlo directamente, pero tampoco por medio del lenguaje, lo que resta como actividad para el filósofo es alertar contra esta situación al resto de los hombres, que se solazan en una actitud ingenua y complaciente respecto de las posibilidades de conocer.

[50] Véase, sobre este punto, *infra* 4.3.

El filósofo megárico diseña para ello argumentos que muestran que las nociones clave del imaginario intelectual están viciadas de contradicciones y son por lo tanto instrumentos inútiles a la hora de construir conocimiento. Los dispositivos de refutación, que podemos inferir de los ejemplos conservados respecto de megáricos continuadores de Euclides, responden a los lineamientos que vemos aludidos en el *Eutidemo*: modelos de interrogatorio rígidos, insistencia en respuestas por sí o por no y concentración de argumentos en torno de nociones ligadas con gnoseología y ontología.

El tipo de argumentos a los que nos estamos refiriendo no pueden ser analizados a través de testimonios sobre Euclides, porque no han llegado hasta nosotros ejemplos directos, pero sí contamos con los que se atribuyen a Eubúlides de Mileto, su continuador. Sobre él se dice que "formuló además muchos argumentos referentes a la dialéctica: el Mentiroso, el Inadvertido, el Electra, el Velado, el Sorites, el Cornudo y el Pelado".[51] Atisbemos este punto a partir de un pasaje lúdico de Luciano, que de paso sirve para insinuar hasta qué punto la actividad megárica resultaba, para quienes no coincidían con los basamentos de su teoría, una práctica con visos ridículos:

> CRISIPO: ¿Tienes un niño?
> COMPRADOR: ¿Y entonces? ¿Qué pasa?
> CRISIPO: Supongamos que un cocodrilo lo encuentra vagando junto a un río y lo agarra. Imagina, además, que promete devolvértelo con la condición de que adivines sin equivocarte la decisión que él ha tomado en cuanto a la restitución del niño. ¿Qué opción dirás que ha tomado?

[51] Diógenes Laercio, II.108; *FS*, 151; *SSR*, II.B.13.

COMPRADOR: Es difícil responder la pregunta, porque no veo cuál de las respuestas puede devolvérmelo; ¡pero tú, en el nombre de Zeus, responde y salva a mi hijo, para que no se lo trague enseguida!

CRISIPO: ¡Coraje! Porque yo te enseñaré maravillas todavía más grandes.

COMPRADOR: ¿Cuáles?

CRISIPO: El Mentiroso, el Soberano, y sobre todo el Electra y el Velado.

(Luciano, *La compra de vidas*, 22; *FS*, 161)

El testimonio de Luciano toma como portavoz al estoico Crisipo, que adoptó el modelo dialéctico de cuño megárico, incluyendo los argumentos mencionados sobre el final, que, salvo el segundo, ligado con Diodoro Crono, también de origen megárico, son conectados por las fuentes con Eubúlides de Mégara, continuador directo de Euclides y contemporáneo de Aristóteles, con quien sostuvo un agrio enfrentamiento.[52] El ejemplo del cocodrilo pone en primer plano las nociones de verdad y falsedad y se relaciona con el dilema del mentiroso, formulado a veces de manera más simple como "cuando miento y digo que miento, ¿miento o digo la verdad?",[53] aludido por Aristóteles en *Refutaciones sofísticas*, 25.180b2-7.

El resto de las maravillas de Eubúlides, en donde hay que notar la reincidencia de la caracterización asociada con el asombro y la sorpresa, están ligadas igualmente con el plano del conocimiento, en torno de la correspondencia entre pensamiento y realidad. El mismo Luciano aclara la referencia de esta manera:

52 Sobre las alusiones a la polémica, véase *FS*, 144-7.

53 Véase esta formulación en Aulo Gelio, 28.2.10 (*FS*, 154). Sobre el planteo del cocodrilo y las posibilidades de resolución del dilema, véase nuestra nota a *FS*, 161.

COMPRADOR: ¿A cuál llamas Velado y a cuál Electra?

CRISIPO: Electra es ese personaje bien conocido, la hija de Agamenón, que sabe y al mismo tiempo no sabe las mismas cosas. Al aparecer junto a ella Orestes todavía sin darse a conocer, ella sabe quién es Orestes, porque es su hermano, pero no sabe quién es ese Orestes (que está frente a ella). A su vez, en cuanto al velado, escucharás un argumento realmente sorprendente. Contéstame: ¿sabes quién es tu propio padre?

COMPRADOR: Sí.

CRISIPO: ¿Entonces qué? Si yo, tras colocar a tu lado a alguien velado, te pregunto: "¿sabes quién es?", ¿qué dirás?

COMPRADOR: Evidentemente que no lo sé.

CRISIPO: Pero precisamente ese hombre era tu padre, de modo que si no sabes quién es, es evidente que no sabes quién es tu propio padre.

COMPRADOR: De ningún modo. Al contrario, al sacarle el velo sabría la verdad.

(Luciano, *La compra de vidas*, 22-3; *FS*, 165)

Así, en el caso del Electra se echa mano de la situación relatada por Esquilo en *Coéforas*, 212 ss. y por Sófocles en *Electra*, 1106 ss. para poner en entredicho los alcances y las ambigüedades de la noción de conocimiento. Fuera de la alusión mítica, la fórmula para aplicar en el caso de un interlocutor fortuito adquiere la forma del Velado o Inadvertido. En cuanto al Sorites, argumento que ha despertado numerosos análisis contemporáneos ligados con la llamada lógica difusa (*fuzzy logic*), allí encontramos igualmente problematizada la noción de conocimiento, esta vez mediante las dificultades intrínsecas asociadas con la cantidad, como se desprende de la sintética formulación: "No es cierto que

dos sea poco, pero tres no; y tampoco que éste lo sea, pero cuatro no, y así hasta diez. Y dos es un número pequeño, por lo tanto diez también" (Diógenes Laercio, II.82, *FS*, 170). Entre sus aplicaciones prácticas, muy ensayadas a juzgar por las fuentes,[54] se cuenta el llamado argumento del Pelado, donde se lo ejemplifica a través de la dificultad de identificar el momento en que la cantidad de cabello disminuye hasta el punto de llamar a alguien pelado. Finalmente, el caso del Cornudo pone de relieve, otra vez, la ambigüedad de nociones de uso común. En el argumento "lo que no has perdido, lo tienes; tú no has perdido los cuernos, entonces tienes cuernos",[55] se construye un sofisma sobre la base de una pregunta compleja y un *modus ponens* para mostrar hasta qué punto nociones usuales como la de tener o no tener pueden esconder contradicciones que minan nuestra confianza en los juicios del sentido común.

Desde esta perspectiva, la dialéctica megárica es purificatoria, pues pretende liberar nuestra reflexión de la serie de presupuestos objetivistas que la condicionan permanentemente. El procedimiento es, igual que el *élenkhos* socrático en la variante platónica, refutativo, pero no apunta a limpiar el camino para una construcción positiva, sino que pretende enfatizar los límites del conocimiento humano. Así, se postula una unidad subyacente que según otros testimonios se expresaba de un modo similar a través de la afirmación de existencia de Formas eternas y perfectas como las que postulaba Platón. La diferencia del modelo de Euclides es que no se prevé un puente que una este plano con el sensible, de modo que el filósofo resigna en buena medida las pretensiones constructivas para restringirse a la denuncia de las trampas que acechan a nuestro lenguaje usual y que lo hacen

54 Véase *FS*, 166-83.
55 Según la formulación de Séneca, *Cartas*, 49.8; *FS*, 184.

inútil como vía de acceso a lo real. De este modo, frente a la apuesta platónica esbozada en el método hipotético, según la cual, en coincidencia con la posición megárica, no se puede ir directamente a las cosas, ésta agrega que tampoco se puede recurrir al lenguaje, como propone Platón en su huida a los *lógoi* de *Fedón*, 99e. Para Euclides, el equilibrio de Platón en el filo de la navaja, desconfiando del lenguaje porque capta su inclinación al error, pero a la vez colocándolo como único recurso mediador para la práctica filosófica, resulta un exceso contradictorio. Por ello, la solución euclidiana será propagar la constatación de los peligros ínsitos al uso del lenguaje.

Comenzamos este apartado refiriéndonos a la actitud de asombro de Sócrates ante los argumentos que, como prestidigitadores, despliegan Eutidemo y Dionisodoro ante sus ojos absortos. Se trata de procedimientos que pretenden, sin duda, despertar el asombro, a tal punto que, seguramente, las críticas que Isócrates dispara contra estas estrategias discursivas asimilándolas a impropios trucos de magia están dirigidas contra este tipo de prácticas.[56] Tras la introducción de la filosofía megárica, estamos en condiciones de afirmar que esta estructura de los argumentos orientada a provocar sorpresa es coincidente con el propósito de la filosofía iniciada con Euclides, que construía sus razonamientos para minar la creencia ingenua en las nociones de sentido común a través de la perturbación del interlocutor. En este sentido, la refutación del adversario no tiene solamente un fin exitista, sino que constituye un procedimiento catártico, a la manera de los argumentos refutatorios de Sócrates que Platón retrata en los diálogos tempranos. Frente a ellos, los argumentos megáricos encarnan un segundo nivel en el que no sólo se intenta mostrar la ignorancia de los interlocutores en gene-

[56] Véase *Encomio de Helena*, VII y *Antídosis*, 269.

ral, sino que dicha demostración pretende abonar una tesis específica, como es la de la imposibilidad de confiar en la correlación lenguaje-realidad. Para ello la estrategia perturbadora de la sorpresa opera como mecanismo básico para crear un desconcierto que por repetición y profundización culmine estableciendo la desconfianza general sobre los lugares comunes que tomamos erróneamente por saber. Desde la perspectiva platónica, tal fin está lejos de justificar la plataforma de argumentos intrincados, que termina siendo caracterizada aquí por Platón como un artilugio que no supera el plano del mero juego, y resulta una práctica que desacredita los procedimientos completos de las líneas socráticas.

El concierto de problemáticas que el *Eutidemo* pone en juego, y muy especialmente su vínculo con la filosofía megárica, permite complementar el estudio de las diferentes perspectivas respecto de la dialéctica con un examen del desarrollo de esta línea en la obra de Aristóteles, específicamente en las *Refutaciones sofísticas*. Por razones de espacio mencionamos al pasar este punto, sobre todo con el espíritu de sugerir una línea de investigación promisoria y hasta ahora sólo vagamente explorada. En efecto, cabe tener en cuenta los estudios que relacionan ambas obras enfatizando los paralelismos que derivan de los numerosos pasajes en los que Aristóteles incluye en su clasificación de sofismas los mismos tópicos que el *Eutidemo* presenta en boca de los hermanos dedicados a la erística.[57] Más allá de las discusiones que suelen dividir aguas dentro de la crítica acerca del papel del *Eutidemo* como legítimo antecedente de las *Refutaciones sofísticas* por la selección y presentación de sofismas y la explicación de algunos de ellos

[57] Respecto de listas de estos paralelismos, sobre las que por tratarse de un tema abierto a la investigación contemporánea no hay unanimidad, véase M. Narcy, *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'*Euthydème *de Platon*, Paris, Vrin, 1984, p. 204 y A. Dorion: Aristote, *Les réfutations sophistiques*, Paris, Vrin, 1995, pp. 91 ss.

o la negación de tal cualidad por carecer de una efectiva clasificación y explicación sistemáticas, lo cierto es que ambos se ubican dentro de una misma categoría de problemas e integran una zona de tensión dialógica idéntica, manifestando ambos una clara presencia de argumentos ligados con la filosofía megárica, como subraya A. Dorion.[58]

La línea de análisis que hemos propuesto apunta primariamente a la reconstrucción del marco teórico necesario para la interpretación de los problemas filosóficos que motivan el *Eutidemo*. En este contexto, se ha insistido en que las visiones usuales, orientadas habitualmente a buscar contactos con otras obras de Platón o, a lo sumo, con una inespecífica referencia a la sofística, deben ser complementadas con un estudio que ponga en primer lugar las fricciones que la posición platónica mantuvo con intelectuales de su propio entorno, especialmente los socráticos. En la obra que nos ocupa, entonces, la figura de Euclides de Mégara resulta prioritaria. Dentro de esta línea, cabe agregar que la vinculación de la temática del *Eutidemo* con la filosofía megárica augura conexiones adicionales que ofrecen una perspectiva sobre la articulación teórica del período clásico que difiere de la tradicional. Frente al enfoque sincrónico en el que importa examinar la situación de la primera generación de socráticos, es posible complementar este acceso con la perspectiva diacrónica, que permite atisbar el modo en que las cuestiones planteadas en esa primera generación persistieron o se modificaron en el decurso posterior de la filosofía clásica. Esta proyección hace posible estudiar los aspectos dinámico-evolutivos de la relación entre las líneas del período clásico y posclásico y abre la posibilidad de tender a una visión más abarcadora respecto de la filosofía griega en general.

[58] Véase A. Dorion, *op. cit.*, pp. 49 ss.

4.2. Argumentos y sofismas

En lo que sigue, pasaremos revista a la lógica de argumentación de los planteos esgrimidos por Eutidemo y Dionisodoro estructurando el tratamiento en los tres bloques que presenta el texto. Así, en un primer momento nos referiremos a los argumentos sobre el conocimiento que constituyen la primera demostración dialéctica; luego, en 4.2.2, nos detendremos en algunos aspectos relacionados con la segunda demostración dialéctica, que trata temas relacionados con la noción de ser y la posibilidad de contradecir; y, por último, examinaremos algunos lineamientos de la demostración final, especialmente en lo que concierne a la alusión a las Formas platónicas, atendiendo en todos los casos a los pasajes intertextuales que indican que el *Eutidemo* puede ser considerado una obra en diálogo polémico con la posición megárica.

4.2.1. Paradojas sobre el conocimiento

La primera demostración de Eutidemo y Dionisodoro está orientada al problema del conocimiento. Algunas lecturas no pasan de indicar que se trata de un terreno propicio para sumar confusión a la que ya existía.[59] Sin embargo, la elección temática parece ser más comprometida. Como muestra la estructura de la obra que presentamos en el punto 3, la petición de una exhortación a aprender filosofía desata, de acuerdo con la metodología megárica de desestimar el desarrollo y tomar la conclusión, una serie de argumentos orientados a mostrar los problemas en torno de la noción de

[59] Así, por ejemplo, Chance (1992, p. 26), que se limita a enfatizar la ambigüedad reinante en torno del problema del conocimiento.

conocimiento que constituyen una buena ocasión para identificar las relaciones con la posición megárica. En el primer argumento del *Eutidemo*, entre 275e y 277c, la alternativa se centra en la siguiente pregunta inicial: "¿quiénes son las personas que aprenden: las que saben o las que ignoran?" (275d). El avance ulterior mostrará que ambas posibilidades llevan a contradicción: cuando Clinias dice que los que aprenden son los que saben, Eutidemo responde que, dado que en la relación maestro-alumno el que es alumno ignora lo que el otro tiene para transmitir, los que aprenden son los ignorantes, e inmediatamente, después que Clinias acepta esta conclusión, Dionisodoro arguye que dentro de un grupo los que aprenden no son los peores, es decir los ignorantes, sino los mejores, es decir los que saben, de manera que Clinias se ha equivocado de nuevo. Sobre este primer paso se estructura otro, a partir de 276d, con el planteo: "los que aprenden, ¿aprenden lo que conocen o lo que no conocen?". Ambas posibilidades serán de nuevo clausuradas, sosteniendo que no se aprende lo que no se conoce, dado que todo conocimiento está estructurado en lenguaje, y por lo tanto consta de letras. Como las letras se conocen, entonces se aprende lo que se conoce. Dionisodoro sostiene al punto que tampoco se aprende lo que se conoce, dado que aprender es adquirir algo, y adquiere el que no posee, no el que posee.

En *Eutidemo*, 277e-278b asistimos además a una explicación del sofisma en cuestión en términos de advertencia sobre aspectos del lenguaje que no deben ser descuidados. En este caso, se trataría de notar la ambigüedad de sentidos asociados con términos como "aprender" (*mantháno*) y "saber" (*epístamai*), tarea que se vincula con la matriz teórica ligada a la corrección de los nombres[60] y es considerada por

[60] Sobre este punto, véase 4.1.2 y 4.2.2.

Sócrates como un juego (*paidiá*, 278b). Precisamente, esta práctica, dado que no permite conocer las cosas (*tà prágmata*), no es funcional para una posición objetivista como la que Platón adopta. Sin embargo, el problema puesto de relieve no deja de señalar una cuestión complicada, que merece una respuesta más amplia. Algo de eso encontramos en el pasaje paralelo de *Menón*, en que hallamos lo que suele llamarse la "paradoja del conocimiento" y que es objeto de estudio incluso en vertientes contemporáneas.[61] Luego de aludir a la perturbación que causa la actividad de interrogación socrática y ante el propósito de investigar qué es la virtud, Menón esgrime lo siguiente:

> ¿De qué manera vas a investigar algo que no sabes en absoluto qué es? Pues, entre las cosas que no conoces ¿cuál te propondrás investigar? Además, aunque la encontraras por absoluta casualidad, ¿cómo sabrás que es eso que tú no conoces? (80d)

A propósito de esto el mismo Sócrates agrega:

> Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¿Ves cuán erístico es el discurso que introduces, de que para un hombre no es posible investigar lo que sabe ni lo que no sabe? Ciertamente, no investigaría lo que sabe –pues lo sabe, entonces no le es necesaria ninguna investigación– ni lo que no sabe –pues no sabe lo que deberá investigar–. (80e)

En rigor, a menudo se ha insistido en el carácter erístico de la argumentación, como si eso supliera una investigación

[61] Véase, por ejemplo, los trabajos reunidos en M. Canto-Sperber, *Les paradoxes de la connaisance: essais sur le* Ménon *de Platon*, Paris, Odile Jacob, 1991.

sobre sus alcances y relevancia en el contexto intelectual de la época clásica. En cuanto a su origen, además de la ligazón con la actividad sofística en general, o con algo más de precisión en relación con las tesis gorgianas explicitadas en el *Tratado del no ser*, se ha propuesto que podría tratarse de una tesis megárica.[62] Éste es en realidad el punto en el cual pretendemos detenernos ahora, para sugerir que existen indicios adicionales para apoyar esta idea.

Volvamos a la paradoja de Menón. La formulación del pasaje aparece como corolario de un desarrollo previo que es preciso tener en cuenta. En la construcción del diálogo, Menón de Tesalia aprovecha el encuentro con Sócrates para preguntarle si cree que la virtud es enseñable. La respuesta consiste en una declaración de ignorancia sobre este punto que es subrayada con la analogía de que quien no conociera primero a Menón, no podría decir si es bello, rico, etc. (71b), lo cual configura una explicitación de la preeminencia del planteo en términos de "qué es algo" antes de avanzar en la determinación de sus rasgos. Esta aceptación del estado de no conocimiento en el que se encuentra Sócrates es suplido por Menón, que descree de esta actitud y despliega una serie de caracterizaciones que son todas refutadas en el análisis al que son sometidas. El resultado es una sensación de aturdimiento que lleva a que Menón compare a Sócrates con un pez torpedo, que por sus propiedades narcóticas entorpece a quien lo roza. Tanto es así que en esa situación, cuando es Sócrates el que insiste en que emprendan una búsqueda compartida, Menón responde con la paradoja del conocimiento: no es posible avanzar, ya que si supieran lo que buscan, ya lo tendrían entre manos, mientras que si no lo saben, tam-

62 Véase, por ejemplo, M. Canto: Platon, *Ménon*, Traduction et Présentation, Paris, Flammarion, 1993, pp. 246-7, n. 104.

poco podrán identificarlo aunque lo tengan frente a las narices (80d).

Lo primero que podemos notar, es que hasta este punto se ha producido un cambio sustantivo en la actitud de Menón. Aun cuando el planteo de la paradoja se interprete con un cierto matiz irónico, como una reedición de los reparos iniciales de Sócrates frente al planteo, es claro que Menón ha pasado por el efecto purificatorio de la refutación, con el consecuente debilitamiento de su apresuramiento por lograr respuestas taxativas a la cuestión. Más todavía, la formulación de la paradoja puede ser entendida como una expresión legítima de desazón.[63] Podría pensarse incluso que esto lo acerca a las posiciones que negaban la posibilidad del conocimiento, de manera que la paradoja tiene la función de suscitar la explicitación platónica de la solución a este problema. Para ello, Sócrates presentará la conocida tesis de la reminiscencia, según la cual el conocimiento es posible porque está ligado a una suerte de recuerdo de las cosas que el alma, en tanto entidad inmortal sujeta a ciclos de reencarnación, conoció antes de nacer en esta vida, de un modo que une gnoseología a posiciones asociadas con la dimensión religiosa, tal como muestra la mención de 81a, donde afloran en el planteo poetas y sacerdotes. Si esto es así, en rigor no existe una situación tal en la que se carezca totalmente de saber, sino que por medio de la reactivación del recuerdo operada por la investigación dialéctica se está en condiciones de evitar la paradoja, dado que se puede identificar claramente la respuesta que se busca, porque en realidad ya se la posee. Para probar a Menón que esto es así Sócrates recurre a un diálogo con un esclavo, con el propósi-

63 Así, por ejemplo, interpreta A. Nehamas, "Meno's Paradox and Socrates as a Teacher", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* III, 1985, pp. 1-30.

to de mostrar que en un razonamiento matemático, a partir de la guía dialéctica llevada adelante por Sócrates, el joven está en condiciones de mostrar un saber del que previamente no tenía conciencia, y dado que se supone que Sócrates no le ha enseñado nada, por lo tanto ese saber debía estar en él desde antes.

Pero ¿por qué se ve Platón en la necesidad de fundamentar la posibilidad del conocimiento? Es cierto que existían posiciones sofísticas que impugnaban esta posibilidad, para dejar paso a planteos que evitaban un compromiso con lo real. Así, según hemos visto, Gorgias apoyaba en una estrategia argumentativa como ésta la fundamentación de la retórica. Sin embargo, contra las interpretaciones que ven en esto una alusión a tesis gorgianas, lo que aquí está en duda no es la posibilidad de captar un objeto externo, sino la plausibilidad de un proceso que lleve de la ignorancia a la sabiduría, como si ese pasaje fuera una construcción infundada que el razonamiento habitual aplica sin validez alguna. Lo que hay que buscar en todo caso detrás de esta tesis es una posición que haya pretendido negar la posibilidad de este tipo de cambio, de manera que Platón se haya visto en la necesidad de recurrir a un argumento que fundamentara la plausibilidad de existencia del cambio cualitativo en el terreno del conocimiento.

Las paradojas megáricas, como hemos visto en 4.1.3, llaman la atención sobre casos de inadecuación entre lenguaje y realidad, con el propósito de sembrar la duda y llevar a los hombres a preguntarse si los ejemplos en los que algo así sucede no serán incluso mucho más numerosos de lo que el sentido común está dispuesto a admitir. Y más aún si este sentido común no crea entre el lenguaje entero y la realidad la apariencia de una correspondencia que no existe. Así, en el ejemplo del argumento Electra, que citamos en la

versión de Luciano, Electra conoce a Orestes, porque sabe que es su hermano, pero no lo conoce cuando se le presenta, aun cuando lo tiene enfrente. ¿Lo conoce o no lo conoce? Sin duda, con esto se señala que "conocer" es un término problemático, que adopta diferentes sentidos según los contextos, de modo que pueden alterar por completo el sentido de un argumento.

En el *Menón*, la salida dialéctica de la paradoja apunta a enfatizar la posibilidad de evitar sus efectos indeseados y ofrecer los fundamentos que hacen plausible el conocimiento, marcando especialmente la progresión entre opinión recta y conocimiento. Para algunas líneas interpretativas el principio instaurado en el *Menón* no es abandonado por Platón nunca, de modo que el requisito de razonamiento explicativo agregado a la opinión verdadera constituye la base para la transformación de ésta en conocimiento.[64]

Desde esta perspectiva, el doble argumento sobre el aprendizaje no es un dispositivo orientado a confundir a Clinias ni tampoco, como parece sugerir Platón, una muestra de su incapacidad para el diálogo cooperativo, sino que incluso a través de la distorsión platónica se puede inferir que estos personajes imbuidos de megarismo, aun en su versión caricaturesca, no están haciendo sino lo que debe hacer un filósofo megárico al que se le pide que exhorte al aprendizaje: están mostrando que la noción misma es engañosa y ambigua, y que en todo caso la actitud reflexiva debe comenzar por liberarse de toda confianza infundada en las nociones comunes. La crítica de Platón apunta claramente a que, lejos de lograr este cometido, se termina por

64 Véanse sobre este punto, los trabajos de G. Fine, "Knowledge and Belief in *Republic* V-VII", en S. Everson (ed.), *Epistemology. Companions to Ancient Thought*, vol. 1, Cambridge, CUP, 1990, y "Knowledge and *Logos* in the *Theaetetus*", *Philosophical Review* 88.3, Ithaca, 1979, pp. 366-97.

engendrar una práctica erística que no se distingue de la mera búsqueda retórica de refutación del adversario; pero no debe perderse de vista que un megárico vería las cosas de un modo muy distinto.

4.2.2. Falsedad y contradicción

El examen de las obras platónicas desde la perspectiva de una zona de tensión dialógica permite enfrentar textos que, como el *Eutidemo*, presentan proyecciones respecto de varias posiciones. Hasta aquí, hemos visto alusiones genéricas a la tradición previa de naturaleza poética y sofística, y particularmente, hemos esbozado líneas que permiten identificar al grupo megárico como la principal figura detrás de la práctica de Eutidemo y Dionisodoro. Sin embargo, no es ésta la única línea socrática aludida en la obra. La figura de Antístenes, antagonista paradigmático de Platón, tal como testimonian las fuentes, sobrevuela otros pasajes, especialmente los que integran los argumentos de la segunda demostración dialéctica.[65]

Esta porción de texto ha sido catalogada por algunos intérpretes como más seria que la del primer grupo de argumentos, y, por supuesto, más que la tercera. Probablemente esta sensación surja del hecho de que se trata de argumentos mucho más presentes en el clima intelectual de la época y que emergen en otras ocasiones sin el halo irónico y burlón que adquieren en el *Eutidemo*. Si tomamos especialmente el caso del argumento de la imposibilidad de mentir o equivocarse, veremos que es atribuido a Crátilo en el diálogo homónimo, detrás de quien puede atisbarse una relación

[65] Véase S. Rappe, "Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato's *Euthydemus*", *Classical Philology* 95.3, 2000, pp. 282-303.

directa con tesis de Antístenes. Crátilo defiende una posición de naturalismo lingüístico siguiendo el cual podría adquirirse efectivo conocimiento de lo real, dado que hay un nombre para cada cosa.[66] Lo mismo sucede en *Sofista*, 236e, donde el mismo argumento es mencionado a propósito de la bivalencia verdad/falsedad para las proposiciones, para sostener lo cual primero hay que refutar las tesis corrientes sobre la inexistencia del error.

Tradicionalmente, la tesis está ligada a la figura de Antístenes, personaje central del entorno socrático con quien Platón, a juzgar por los testimonios, parece haber tenido una relación sumamente tensa.[67] Más allá de antipatías personales, es cierto que a pesar de responder ambos a una inspiración socrática que se verifica en la intención de fundar una ética objetiva apoyada en un fundamento sólido, las vías para lograrlo son por completo dispares y llevaron seguramente a ríspidas disputas. Basta pensar que a la posición de Platón, que cifra lo real en entidades inteligibles, Antístenes opone un materialismo que considera que sólo existen los particulares sensibles, a los que caracteriza como "lo cualificado" (*tò poión*). Por otra parte, además de las diferencias en el objeto de conocimiento, hay divergencias radicales en el modo de alcanzarlo, ya que mientras Platón propone la dialéctica, apoyada en el método hipótetico, Antístenes postula que a lo real se accede por vía del análisis del lenguaje, mecanismo que llama "investigación de los nombres" (*epískepsis onomáton*). De acuerdo con esto, cada cosa cuenta con un *lógos* propio, que muestra "lo que era o es" la cosa, de modo que existe una correlación estricta entre lenguaje y realidad. Por ello, para conocer las cosas, basta con analizar

66 Sobre esta tesis, véase el punto 4 de la Introducción al *Crátilo* en esta misma colección.

67 Véanse, por ejemplo, las anécdotas mencionadas en *FS*, 760-5.

la estructura de la lengua que conocemos tácitamente como hablantes, lo cual está en condiciones de proporcionar la red semántica que es a la vez la red ontológica que busca quien desea conocer lo real. Como corolario, para orientar la investigación no hace falta preguntar qué es algo (*tí esti X*) sino cómo es (*pôíon esti X*), mecanismo por el cual se construye la red de semejanzas y diferencias que hace del conocimiento un todo integrado.[68]

Si pasamos revista a la segunda demostración erística, las conexiones con esta posición resultan numerosas. De hecho, desde el comienzo del argumento, encontramos una paráfrasis de la fórmula que Proclo atribuye a Antístenes y resume el argumento de la imposibilidad del error: "el que dice, dice algo; el que dice algo, dice lo que es, y el que dice lo que es, dice la verdad", que se apoya igualmente en una doctrina de adecuación de los nombres como la que Sócrates asoció con Pródico, posible maestro de Antístenes, en 277e.[69] Por otra parte, inmediatamente Ctesipo intenta defenderse del argumento trayendo a cuento una dimensión de la teoría antisténica a la que hemos aludido, en relación con la necesidad de referirse a las cosas diciendo no qué son, sino cómo son. En el contexto del argumento erístico, ese elemento no es usado de manera doctrinaria sino para constuir un nuevo argumento refutativo que confunde la cualidad del objeto (bueno, malo, cálido, frío) con el modo subjetivo en que el hablante se refiere a él (con bondad o maldad, cálida o fríamente), lo cual termina en un absurdo (284c-e).

68 Para una reconstrucción detallada de la posición de Antístenes, que aquí reseñamos brevemente, véase A. Brancacci, *Oikeios logos: la filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, Bibliopolis, 1990, y C. Mársico, "Argumentar por caminos extremos: II) La necesidad de pensar lo que es. Antístenes y la fundamentación semántica de la verdad como adecuación", en L. Castello - C. Mársico (eds.), *El lenguaje como problema entre los griegos. ¿Cómo decir lo real?*, Buenos Aires, GEA , 2005, pp. 109-32.

69 Véase 284a y nota *ad loc.*

Poco después, en 285e Dionisodoro agrega el argumento de que no es posible contradecir, donde vuelve a apelarse a la idea de "decir las cosas como son", esta vez como presupuesto del argumento, y por lo tanto en consonancia con la posición de Antístenes, y se adosa la afirmación de que lo problemático en este punto reside en explicar la contradicción que Ctesipo dice tener ante los ojos, si él ya ha prestado consentimiento a la tesis de que no existe el error, de modo que no habría oposición entre quien dice la verdad y quien se equivoca. En efecto, hay una contradicción efectiva entre las posiciones en juego, pero supuestamente falta un *lógos* que dé cuenta de la justificación de tal contradicción. El conflicto queda trazado, entonces, en el plano de la compleja noción de *lógos*, que en este contexto traducimos como "explicación", atendiendo a la relación entre la teoría del *lógos* propio de Antístenes, uno para cada cosa, y la definición de conocimiento como opinión verdadera acompañada de *lógos*, que con ligeras variantes Platón plantea en *Menón*, 98a y es luego objeto de críticas en *Teeteto*, 201c-d, en el marco del análisis de la teoría del sueño, caso en el cual se ha visto también una referencia a la teoría antisténica.[70]

Los puntos de contacto son suficientes para sostener con legitimidad que estamos frente a una referencia intertextual a la posición de Antístenes. La pregunta que surge, en consecuencia, es qué papel desempeña tal referencia en el concierto de la obra, dado que no se trata de una proyección generalizada, sino más bien focalizada en este núcleo argumental. Se ha propuesto que el objetivo de esta mención es satirizar el uso del argumento fuera de contexto.[71] Esto, sin embargo, no nos ofrece una interpretación convincente de la razón que podría llevar a Platón a ubicar en una obra con

70 Véanse las obras citadas a propósito de 277a.
71 T. Chance, *op. cit.*, *ad loc.*

fuertes ecos megáricos una serie de argumentos de raigambre antisténica.

Una forma de entender este punto surge de prestar atención al modo en que comienza el planteo. El accionar erístico saca de contexto una reacción de Ctesipo, en la que reprende a los hermanos por *katapseúdesthai*, es decir, por "lanzar falsas acusaciones". El término tiene claros ejes judiciales que, como suele notarse, son neutralizados para convertir la observación en una cuestión teórica asociada con la imposibilidad del error. Precisamente esta torsión puede dar cuenta de las peculiaridades de esta presentación frente a los otros contextos en que emerge esta tesis. La displicencia y falta de compromiso con la tesis sugieren que no se trata de personajes que la sostienen doctrinariamente, sino sólo que la usan para el propósito general de crear el debilitamiento de la posición contraria. En este caso, nada obsta para que sean tesis antisténicas utilizadas por personajes con inclinación megárica que las disparan contra interlocutores que ni siquiera están preocupados por la temática que da lugar a estos planteos.

En este sentido, la utililización erística de tesis de Antístenes pone en cuestión la pretensión de fundar una ética objetiva, como surge plásticamente de la posición que le atribuye la anécdota según la cual reaccionó violentamente en el teatro al verso de Eurípides que decía "¿qué cosa hay vergonzosa si no lo parece a los que se valen de ella?", contestando a gritos: "lo vergonzoso es vergonzoso, parezca o no parezca".[72] Por cierto, si el andamiaje teórico de la posición antisténica es susceptible de ser utilizada y tergiversada por la práctica erística, eso indica, desde la perspectiva de Platón, que existe en ella una arista de superficialidad y vi-

[72] Plutarco, *Cómo deben los jóvenes escuchar a los poetas*, 12 p. 33c (*FS*, 1010; *SSR*, V.A.195G)

cio que la hace defectuosa y más próxima a los mecanismos tan asombrosos y chispeantes como efímeros que a la seriedad y trascendencia que promete la dialéctica.

Por otra parte, la posición de Antístenes es relevante a los efectos de la temática que, como mencionamos en el punto 4.1.3, divide aguas entre la posición megárica y la platónica. Las tesis básicas de Antístenes se revelan quiméricas, como muestra precisamente la colección de ambigüedades que el *Eutidemo* despliega ante los ojos del lector. En este sentido, los argumentos que han servido para sugerir la presencia de alusiones a Antístenes suelen atribuir directamente a Platón la ridiculización de los supuestos en cuestión.[73] Eso sucede especialmente con las alusiones a la propiedad, que llevan a la oposición *oikeîon/allótrion* ("propio/ajeno"), o a la predicación por identidad que linda con la autopredicación y constituye un derivado de la tesis de la *epískepsis onomáton* ("investigación de los nombres"), ambas características de Antístenes. Allí, son los mismos Eutidemo y Dionisodoro los que destruyen la plausibilidad de las nociones entendidas según parámetros antisténicos, mucho antes de que Sócrates emprenda sus propias críticas. Eso debe hacernos pensar que tales tesis están en manos de intelectuales que no son sus autores y sostenedores, sino críticos con muy poca simpatía por ellas. De este modo, esas mismas posiciones resultan funcionales a la tesis megárica, que pretende llevar a la zozobra la tesis de una correlación estricta entre lenguaje y realidad. La misma rigidez de los supuestos antisténicos, donde se llega a los extremos de plantear la inexistencia del error, resulta especialmente útil para la tarea crítica de quienes sostienen, como los megáricos, que el error derivado de las inconsistencias del lenguaje es un terreno del cual no

73 Como ejemplo claro, véase S. Rappe, *loc. cit.*

podemos escapar. Mostrar cómo tal rigidez se fractura constituye un recurso gráfico que revela a la vez la existencia del error y, por consiguiente, el fracaso de la teoría antisténica. De este modo, con la alusión a teorías asociadas por la tradición con la figura de Antístenes asistiríamos a una especie de cónclave de posiciones socráticas en tensión retratadas desde la perspectiva platónica. El *Eutidemo* puede ser leído, entonces, como un testimonio del modo en que uno de los discípulos de Sócrates experimenta las diferencias que lo separan de sus líneas hermanas. Desde la perspectiva platónica, podríamos decir, a pesar de las distancias que separan la posición antisténica de la megárica, ambas comparten una deficiencia, que es su tendencia a la desviación erística. Ambas líneas habrían quedado presas de los mecanismos refutativos sin evolucionar hacia la fórmula platónica de dialéctica como diálogo cooperativo.

4.2.3. Alusiones a la Teoría de las Formas

Promediando la retahíla de argumentos erísticos de Eutidemo y Dionisodoro que corona el diálogo relatado, nos encontramos repentinamente con un breve pasaje que ha suscitado tantas sorpresas como análisis que intentan desentrañar su sentido. Al asombro en que se insiste a lo largo de la obra, se suma lo que parece ser una alusión a la Teoría de las Formas de cuño platónico. El punto es tradicionalmente controversial, dado que en las lecturas más rígidas, un diálogo de transición como se supone que es el *Eutidemo* no debería incluir referencias a un diseño teórico que se postula como una construcción propia del período de madurez en adelante. Desde esta perspectiva, se argüía que el marco general debía ser aplicado no a las Formas si-

no a los universales de raigambre socrática, según los lineamientos que ofrece la síntesis aristotélica de la posición de Sócrates que se lee en *Metafísica*, XIII.4.1078b. Sin embargo, como se ha notado, la terminología utilizada no difiere de la que en diálogos posteriores se utiliza para referir a las Formas, y el concierto de indicios prolépticos que integran la obra inclina a creer que el pasaje puede ser interpretado como una legítima referencia a la Teoría de las Formas, que, de acuerdo con esto, consistiría en un desarrollo que comenzó a gestarse paultinamente ya desde los diálogos tempranos.[74]

Partiendo, entonces, de que el pasaje nos enfrenta con una mención de la Teoría de las Formas, se impone, por un lado, la pregunta sobre el sentido y estructura del argumento y, por otro, sobre el problema de las referencias implícitas que pueden atisbarse en él. Procedamos sintéticamente a bosquejar el problema de la estructura del pasaje.

> –¿Tú, Sócrates, nunca has visto una cosa bella? –preguntó Dionisodoro.
>
> –Yo al menos sí, y muchas, Dionisodoro –respondí.
>
> –¿Acaso son diferentes de lo bello –dijo– o lo mismo que lo bello?
>
> También yo caí completamente en confusión y consideraba que me había pasado con justicia por mascullar, sin embargo contesté que era algo diferente de lo bello, aunque está presente al lado de cada una de ellas una cierta belleza.
>
> –¿Entonces, si aparece un buey a tu lado, eres un buey, y dado que yo estoy ahora a tu lado, eres Dionisodoro?
>
> –Habla de eso con más tino –dije yo.

74 Véase una opinión general en M. Balthes, "Zum Status der Ideen in Platons Frühdialogen *Charmides, Euthydemos, Lysis*", *Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 2000.

–¿Pero de qué manera –dijo–, si una cosa está presente en otra, lo diferente sería diferente?

–¿Acaso eso te está confundiendo? –pregunté yo, que estaba intentado imitar por las mías la sabiduría propia de estos dos hombres, porque realmente la deseaba.

–¿Cómo no voy a estar confundido –dijo– tanto yo como todos los demás hombres respecto de lo que no es?

–¿Qué dices, Dionisodoro? ¿No es lo bello bello y lo feo feo?

–Si así me lo parece –dijo.

–¿Y te lo parece?

–Claro que sí –contestó.

–¿Entonces también lo mismo es lo mismo y lo diferente es diferente? Pues evidentemente lo diferente no es lo mismo. Al menos yo creía que ni un niño se confundiría con eso, que lo diferente no es diferente.

(300e-301c)

Las lecturas tradicionales solían interpretar que tras la mención marginal de Sócrates del término "bello", el argumento erístico trazaría el problema de si son lo mismo el particular sensible bello y lo bello, es decir, la Forma, a lo cual Sócrates responde enfatizando la diferencia, pero precisando la relación de presencia (*pareînai*) de la Forma en el particular. El segundo paso consistiría en mostrar que esto lleva a contradicción de dos maneras: la primera, a través de una reducción al absurdo en la que *pareînai* se interpreta literalmente como "estar presente al lado" dentro de un marco materializante, de modo que la relación entre Forma y particular se altera ejemplificándola con la relación entre dos entidades materiales (Sócrates y un buey o Sócrates y Dionisodoro), casos en los cuales la presencia de una entidad junto a la otra no basta para transmitir rasgos, como sucede

en el caso de algo bello y la Forma de Belleza. Esta estrategia de refutación del estatus de las Formas se ha conectado lícitamente con los procedimientos argumentales de *Parménides*, 130e-131c y especialmente con el llamado dilema de la participación.[75] Allí se plantea también la pregunta por la relación entre Forma y particular sensible y se echa mano igualmente de una materialización de las Formas. Sintéticamente, se sostiene que un particular puede participar de una Forma toda entera o en una de sus partes. La primera alternativa implica una multplicación de Formas, ya que haría falta una forma entera para cada particular, lo cual atenta contra los rasgos de unicidad de las Formas, mientras que la segunda alternativa lleva a la división, para que permita la participación de varios particulares, lo cual contraría el rasgo de unidad de cada Forma.

Ese giro recibe el rechazo de Sócrates, y en esa lectura tradicional Dionisodoro insiste en el mismo punto planteando la pregunta: "de qué manera, si una cosa está presente en otra (*paragígnesthai*), lo diferente sería diferente" (301a),[76] y con esto estaría subrayando el mismo aspecto de imposibilidad de que hubiera diferencia entre plano sensible y plano inteligible. La respuesta de Sócrates, que se vale de la imitación del estilo de los hermanos, apelaría simplemente a la afirmación del rasgo de diferente de lo diferente. Esta respuesta tiene aristas problemáticas, ya que puede ser entendida como una referencia genérica al Principio de No Contradicción que aparece en 293c y 297a, pero tiene plena

[75] R. Kent Sprague, "Parmenides' *Sail* and Dionysodorus' *Ox*", *Phronesis* ,12, Leiden, 1967, pp. 91-8.

[76] En buena medida, las vacilaciones en la interpretación de este pasaje se cifran en la oscuridad de la expresión, que ha recibido traducciones alternativas, usualmente acompañadas de advertencias por su carácter complejo. Véase, por ejemplo, Sprague (Plato, *Euthydemus*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965, pp. 56-7) y Hawtrey (*Commentary on Plato's* Euthydemus, Philadelphia, ResearchSpace, 1981, pp. 156-7).

similitud con la formulaciones de la llamada autopredicación de las Formas, es decir, los casos en que se dice que la Forma tiene como rasgo el mismo que constituye su rasgo identitario.[77]

Frente a esta lectura, a partir del trabajo de R. Mohr se ha extendido una interpretación distinta de la estructura del argumento: se parte igualmente de la problematización de la relación entre planos y la respuesta socrática en términos de presencia, pero se varía respecto de la refutación, que no constituiría en una única objeción planteada dos veces de diversa manera, sino que tendría una estructura dilemática en cuya primera parte se objeta la posibilidad de la diferencia, según los lineamientos ya mencionados, mientras que en la segunda, tras la negativa de Sócrates a considerar plausible el argumento presentado, se objeta la posibilidad opuesta, relativa a la mismidad entre Forma y particular sensible. Este giro se arbitra modificando el modo en que se entiende la presencia en este caso: se trata igualmente de una versión materializante, pero la presencia no constituye ya de una posición de contigüidad entre entidades, sino una relación de inclusión física o "presencia en", que llevaría al corolario de que una fusión de ese tipo haría imposible diferenciar la Forma del particular.

Consideramos que esta interpretación hace más justicia a la estructura del pasaje, pero el análisis debe ser todavía complementado en un punto importante, que tiene que ver con la porción inicial del pasaje, sistemáticamente pasada por alto. En efecto, las líneas de apertura plantean el problema de la diferencia entre plano sensible e inteli-

77 Sobre el problema de la autopredicación de las Formas, véase G. Vlastos, "On a Proposed Redefinition of 'Self-Predication' in Plato", *Phronesis* 26.1, Leiden, 1981, pp. 76-9 y S. Panagiotou, "The Consequences of the Divisibility of Forms in Plato's *Parmenides*", *Phoenix* 36.1, Toronto, 1982, pp. 45-52.

gible y muestran la respuesta de Sócrates en términos de "contesté que era algo diferente de lo bello, aunque está presente al lado de cada una de ellas una cierta belleza". Lejos de tratarse de un comienzo meramente introductorio, puede atisbarse allí una conexión relevante con una línea de discusión testimoniada por las fuentes antiguas a la que se le ha brindado poca atención. Nos referimos a los argumentos en contra de la Teoría de las Formas de Platón organizadas en torno del tópico del Tercer Hombre, nomenclatura que se extendió a partir de la versión diseñada por Aristóteles en *Metafísica*, I.9.990b, pero que ya está esbozada por Platón mismo en *Parménides*, 132a-b en dos versiones, y aludido en *República*, 597c. La característica de todas estas formulaciones está constituida por la regresión al infinito que constituye el elemento refutativo en todas las presentaciones. Sin embargo, Alejandro de Afrodisia, en su *Comentario a la* Metafísica, da cuenta de la existencia de formulaciones del llamado Argumento del Tercer Hombre que no implican regresión al infinito. Más específicamente, Alejandro menciona el argumento de Políxeno, que nos enfrenta a una versión sin regresión que tiene muchos puntos de contacto con el pasaje que estamos estudiando.

Cabe notar que la figura de Políxeno es compleja, dadas las parcas noticias que conservamos sobre su persona y su filiación teórica, pero sus contactos con Brisón que mencionan los testimonios, así como los puntos de contacto con desarrollos megáricos posteriores, brindan elementos para ligarlo con esta escuela socrática.[78] Respecto de su postura dice Alejandro lo siguiente:

[78] Sobre Políxeno y sus conexiones con la escuela megárica, especialmente con doctrinas atribuidas a Estilpón, véase *FS*, 122-32.

> Dice Fanias, en su libro contra Diodoro, que el sofista Políxeno introdujo el Tercer Hombre diciendo: "Si el hombre existe por participación y comunidad con la idea, es decir el hombre en sí, es preciso que haya un hombre que tenga su ser en relación con la Idea. Pero no es el hombre en sí el que participa de la Idea, porque él es la Idea, y tampoco el hombre particular. Resta entonces que exista un tercer hombre que tenga su ser en relación con la Idea".
>
> (Alejandro de Afrodisia, *Sobre la* Metafísica *de Aristóteles*, 84.16-21; *FS*, 132; *SSR*, II.T.10)

Buena parte de las discusiones sobre este pasaje han girado en torno de la primacía temporal de la versión de Políxeno que parece aludido en el término *eiságein*, frente al cual algunos autores notan que sólo se implicaría postulación y no creación, para sugerir que fue Platón mismo quien desarrolló la posible crítica. De cualquier modo, y más allá de la plausibilidad de que los adversarios de Platón se hayan limitado a desarrollar sus propios argumentos, lo cual constituiría el colmo de la exacerbación de su superioridad sobre el resto, a nuestros efectos da lo mismo que Políxeno haya sido o no el primero en plantear este esquema. Nos importa simplemente que un personaje ligado con el megarismo esté ligado con un argumento que impugna la posibilidad de una relación entre Formas y particulares que no sea ni de diferencia ni de mismidad, sino de una instancia "intermedia" de participación. El argumento, en este caso, sostiene que la relación de participación supone una Forma y un particular, y lo que se problematiza entonces es la identidad de este particular, que no puede ser algo en sí, porque se estaría frente a un caso de fusión y mismidad respecto de la Forma, y no de diferencia, que es un presupuesto de la participación, pero tampoco puede ser un particular cualquiera, por razones

que lamentablemente el texto de Alejandro no especifica. Sin embargo, si bien esto es llamativo desde la perspectiva platónica, donde efectivamente son los particulares los que participan de las Formas, desde la matriz megárica, que supone la inaccesibilidad de las Formas, esta posibilidad debe descartarse y, por razones complementarias a este argumento, debe colegirse que la entidad que participa de la Forma debe ser una tercera cosa, opción que parece vulnerar la estructuración categorial originaria entre Formas y particulares a la vez que subraya el problema de la existencia de algo que no es ni lo mismo ni diferente.

Más allá de los pormenores de esta versión, lo que interesa a nuestro punto es que probablemente desde estadios tempranos del desarrollo de la Teoría de las Formas, en las líneas socráticas aledañas, y especialmente en la megárica, que compartía con el platonismo la postulación de Formas, aunque con características divergentes, se gestaron argumentos que ponían en cuestión el tipo de relación que conectaba plano sensible y plano inteligible apelando a contradicciones que implican plantear una tercera instancia con aristas problemáticas y, por tanto, con poco poder explicativo. El Argumento del Tercer Hombre de Políxeno sirve, entonces, como indicio de argumentos no regresivos desarrollados en el terreno megárico. Cabe pensar, pues, que probablemente Políxeno no fue el primero en explorar los inconvenientes de la posición platónica, sino que formó parte de un movimiento más vasto del cual nuestro pasaje del Eutidemo puede ser un eslabón testigo.

Si tenemos esto en cuenta el pasaje estaría constituido por cuatro partes:

1) Postulación de alernativa mismo-diferente y respuesta socrática que apela a una tercera instancia, punto a través del cual se apela a los inconvenientes de una intermediación

que hace surgir lo que la tradición conoce como Argumento del Tercer Hombre en su variante no regresiva, modelo que podemos ligar a la versión de Políxeno.

2) Refutación por reducción al absurdo de la posibilidad de diferencia a través de la interpretación material de la presencia como contigüidad entre entidades.

3) Refutación por contradicción de la posibilidad de mismidad a través de la interpretación material de la presencia como fusión de entidades.

4) Respuesta socrática por no contradicción y autopredicación de las Formas.

Desde esta perspectiva, la mención de la Teoría de las Formas y de los problemas conexos con ella constituyen un terreno fértil para indagar sobre la conformación de la posición platónica y sus relaciones con otras líneas teóricas del entorno, de un modo que enfatiza la conexión con el contexto de tratamientos que tendieron a concebirse de manera compartimentada.

4.3. Los modelos protrépticos

Las demostraciones erísticas que son vivenciadas por Sócrates y sus adláteres como embestidas imparables, que asemejamos en el apartado 3 a *rounds* de lucha libre, están separados por dos intentos de Sócrates de reorientar la charla y modificar la actitud refutativa de Eutidemo y Dionisodoro. Estos pasajes constituyen, sin duda, los contrapuntos a través de los cuales emerge la dialéctica platónica como alternativa. Para ello, Platón diseña un muestreo que no sólo revela la metodología deseada, sino también ofrece ejemplos de contenidos que serán más tarde utilizados en diálogos centrales del período de madurez, punto que inclinó a

variados intérpretes a datar más tardíamente el diálogo. En lo que sigue, prestaremos atención a dos ejes principales: por un lado, la elección del modelo protréptico, inusitado en otras obras, y, por otro, la reconstrucción general de ambos modelos protrépticos, como prolegómeno a establecer conexiones entre esta obra y otras en las que estas temáticas están plenamente desarrolladas, lo cual nos permitirá sugerir que el *Eutidemo* puede ser considerado como antistrofa de ciertos pasajes de *República*.

En lo que toca al primer punto, el protréptico como tipo textual constituyó un formato extendido en el s. IV a.C., que puede ser entendido como un discurso orientado a exhortar a alguien, preferentemente al lector, a prestar atención o hacer algo.[79] Un problema habitual de la caracterización de variantes del protréptico radica en su superposición con modelos cercanos, como el encomio de ciertas técnicas, que se mezcla con la exhortación a dedicarse a su estudio. Dentro de este último tipo podrían caber los primeros cinco discursos del *Banquete*, en tanto cada uno de ellos aboga por la preeminencia de una determinada disciplina para dar cuenta del fenómeno en cuestión. Por otra parte, es claro que la potencia protréptica puede resultar un subproducto de la demostración orientada a conseguir alumnos, propia de los sofistas. En el marco de la producción platónica, como se ha notado a menudo, el problema radica en que en ningún caso, salvo en el *Eutidemo*, se apela al protréptico de forma explícita, sino que más bien se tiende a condenar este tipo de actividad, sobre todo la que surge de las demostraciones

79 Véase S. Slings, "Philosophical protreptic in the fourth century BCE", en Plato, *Clitophon*, Cambridge, CUP, 1999, pp. 59-60, y, más en general, del mismo autor, "Protreptic in Ancient Theories of Philosophical Literature", en J. Abbenes *et al.*, *Greek Literary Theory after Aristotle: A Collection of Papers in Honour of D. M. Schenkeveld*, Amsterdam, Vrije University Press, 1995, pp. 173-92.

sofísticas, como una desviación que debe ser evitada. Así, el *Eutidemo* constituiría la única obra de Platón en la cual se tematiza el protréptico como modelo asociado a la filosofía y puede encontrarse no sólo el formato, sino también la terminología usual asociada con este tipo textual.[80]

En este sentido, es bien notorio que los interlocutores ocasionales de Sócrates en los diálogos de Platón, se trate de particulares más o menos anónimos o de personajes reputados por su sabiduría, son abordados con la intención de aplicar la dialéctica entendida como diálogo cooperativo y de ningún modo para escuchar pasivamente una exposición. Precisamente, como mencionamos en 4.1.2, en otros casos se trata de persuadir de que se avengan al diálogo a los interlocutores acostumbrados a las demostraciones (*epideíxeis*), y en el momento en que supuestamente Sócrates no atina a transmitir qué tipo de demostración de sabiduría quiere de los hermanos y sólo recibe actitudes lúdicas, se embarca con Clinias en una demostración dialéctica a la que llama protréptico, de modo que a primera vista parece haber una confusión o al menos una zona oscura en la denominación de la actividad. Hace falta aclarar aquí qué implica llamar a estos ejercicios protrépticos y por qué se juzga conveniente apelar a este recurso.

El primer punto puede ser explicado sumariamente si concedemos la asociación mencionada poco antes entre protréptico y demostración. Así como quienes se ofrecían como maestros exhortaban a los alumnos a unírseles con una muestra de su saber, Sócrates ofrece igualmente a los hermanos un modelo de argumentación (*parádeigma*) que resulta doblemente exhortativo, pues los exhorta a que exhorten a su vez a Clinias a la virtud. Con esto como base, el

80 Sobre este punto, véase A. Michelini, *op. cit.*, p. 510.

hecho de que se aleje del formato típico y utilice la dialéctica sirve al propósito de mostrar que su propia metodología resulta en este terreno más ventajosa que otras que circulaban en el ambiente intelectual, y muy especialmente mejor que la erística, que no puede siquiera esbozar un discurso o argumento exhortativo. Pero antes de volver sobre este punto mencionemos brevemente una interpretación usual. Suele decirse que la temática del protréptico en el diálogo se enlaza con la posición crítica del adversario innominado del final, habitualmente identificado con Isócrates, que desplegaba una tarea protréptica alejada de la platónica. Más aún, entre las críticas del *A Demónico*, 3-4, como nota Michelini, Isócrates lanza hacia los socráticos acusaciones de inutilidad, ya que afirma que "quienes escriben discursos protrépticos para sus amigos, llevan adelante una obra noble, pero no se ocupan de la parte mejor de la filosofía", porque "sólo incitan a los argumentos". Frente a esto, Isócrates subraya el valor de maestros que forman la oratoria y la ética de los jóvenes que serán ciudadanos. Así, la exhortación característica de Sócrates y Platón queda en entredicho y éste debería defenderse de algún modo. Desde nuestra perspectiva, tal defensa estará claramente presente en el diálogo cuando se responda sobre el final al crítico innominado, pero no se manifiesta de manera preeminente en la apelación al género protréptico, dirigido a los representantes de la erística.

Si es así, el tópico del protréptico debe ser explicado en relación con la tensión entre dialéctica platónica y erística. Precisamente, la exhortación, ligada por definición con el ámbito práctico, es el punto nodal del que carece una orientación como la que representan Eutidemo y Dionisodoro, muy especialmente si se concede que en su construcción se perfilan claramente los rasgos megáricos. Desde esa matriz teórica, dado que no hay un contenido positivo taxativo, no

hay posibilidad de una exhortación, y al parecer tampoco de un efectivo cultivo de la filosofía entendida como cuidado de la virtud. Puestos a custodiar la formación de los jóvenes, la dialéctica de cuño megárico desemboca inevitablemente en la inutilidad, porque carece de contenidos positivos en el plano ético-político, o en el daño, ya que precipita en la sensación de que toda posición es refutable y que la victoria en el argumento es el fin de la reflexión, de acuerdo con lo que en *Fedón*, 89c se llama *misología*, odio a la argumentación, y precipita a los jóvenes en la actitud de cachorros que mordisquean haciendo jirones el material que atrapan, según el símil de *República*, VII.539b, en lugar de utilizarlo como elemento para avanzar en el conocimiento.

Este avance, precisamente, es ejemplificado en los dos modelos protrépticos, que conforman, en rigor, un único ejercicio orientado a probar que conviene a los jóvenes, y especialmente a Clinias, dedicarse a la filosofía. La primera parte está organizada a partir de la hipótesis general de que se desea la felicidad. Este supuesto atraviesa la ética griega a tal punto que casi en su totalidad está compuesta por sistemas eudemonistas, es decir que cifran la finalidad de la vida humana en la felicidad. Sobre esta base sostienen Sócrates y Clinias que dicha felicidad se logra con la posesión de bienes (278e-279a), punto que obliga a averiguar cuáles son estos bienes (279b-c), entre los que sobresale la sabiduría, que, se dirá, no debe confundirse con la capacidad de acierto (*eutykhía*, 279d-280b). Con este fundamento establecido se procede luego a precisar el criterio que permite establecer que los bienes son tales, y resulta que a la posesión se agrega el uso (280c-e), elemento imprescindible para que una entidad transmita a su poseedor sus rasgos positivos. Sin embargo, esta caracterización es todavía defectuosa sin la precisión de que tal uso debe ser correcto, objetivo que só-

lo se logra con conocimiento (281a-e). Se colige, entonces, que la felicidad puede ser alcanzada por la posesión y el uso correcto de los bienes, y esto sólo puede ser alcanzado si se posee conocimiento, razón por la cual la sabiduría es considerada en 281d como el único bien en sí mismo, mientras que todos los demás son sucedáneos, dado que resultan efectivamente buenos sólo si están sujetos a un uso correcto que está dictado precisamente por la sabiduría, que se muestra, desde esta perspectiva como conferidora de bien. Si esto es así, Sócrates y Clinias están habilitados a concluir que se debe filosofar (282a-d), aunque todavía queda pendiente la explicitación acerca de si el conocimiento buscado es múltiple o puede reducirse a uno, como se hizo con los bienes, y, en ese caso, cuál es.

La intervención de Eutidemo y Dionisodoro no cumplirá con este pedido y responderá con argumentos refutativos ligados con el tópico de la imposibilidad del error, que, en rigor, se encuentran en las antípodas de la búsqueda iniciada en el primer modelo protréptico. En efecto, si el resultado alcanzado indica que el único bien reside en la sabiduría, que revela el uso correcto de los bienes subalternos, es claro que deben existir el estado de ignorancia y los usos incorrectos, que quedan oscurecidos por las paradojas de la imposibilidad de la mentira, el error y la contradicción, analizados en 283e-286b. Frente a esta desviación, Sócrates optará por retomar las riendas del argumento para insistir en la brecha marcada previamente, en lo que constituye el segundo modelo protréptico, que parte del punto mismo en que fue abandonado el primero. Así, se afirma que debemos dedicarnos a la filosofía, que es entendida como posesión de conocimiento de lo que es beneficioso, de modo que permite determinar no sólo cómo se hace sino también como se usa una cosa que se supone buena (288d-289b).

Una vez sentada esta base se abre la pregunta sobre la identidad de tal conocimiento, punto pendiente, precisamente, en el final del primer modelo. Para desentrañar este punto, Sócrates y Clinias pasan revista a una serie de candidatos que irán siendo desechados en virtud del principio de que el conocimiento buscado debe aunar fabricación y uso, lo cual permite excluir como candidatos a los saberes ligados con instrumentos musicales, con la composición de argumentos, porque en ambos casos puede haber fabricación sin uso y viceversa, pero también la estrategia, porque el producto resultante de la guerra es administrado por los políticos (289b-290d). Con esta torsión emerge la figura de la política como candidata que no es susceptible de una refutación por infracción del principio que venía siendo utilizado, razón por la cual ameritará un examen independiente del tipo de conocimiento que produce (291c-292e). La búsqueda es caracterizada rápidamente como un laberinto y termina clausurada con un llamamiento a los hermanos para que resuelvan el entuerto.

Si se analiza el perfil general del argumento, se contempla, a pesar de la confusión final, un avance sustantivo desde el deseo indeterminado de felicidad del principio oscurecido por la multiplicidad caótica de bienes, hasta la búsqueda de un conocimiento que comienza a identificarse con la política. Se ha notado que esto que parece un fallo no sigue siéndolo si se amplía el espectro de obras platónicas en juego, ya que un numeroso cúmulo de contenidos aquí esbozados reaparecen con más desarrollo en la amplia empresa de *República*.[81] Mencionemos algunos de ellos. En el

[81] Sobre este punto, véanse los trabajos de R. Kent Sprague, *Plato's Philosopher-King*, Columbia, University of South Carolina Press, 1976; C. Kahn, "Did Plato Write Socratic Dialogues?", *Classical Quarterly* 31, Cambridge, 1981 y *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, CUP,

primer modelo protréptico, en ocasión de relevar el concierto de bienes que debe poseer el hombre feliz, se mencionan tres virtudes –moderación, justicia y valentía–, a las que se agrega inmediatamente la sabiduría. Tal lista coincide con la lista de las llamadas cuatro virtudes cardinales que en *República*, IV.479e sirven para correlacionar las partes del alma humana con las de las ciudad y resolver en qué consiste la justicia, coronando la efectividad del principio de paralelismo entre plano individual y plano político.[82]

Sin embargo, suele entenderse a veces que el tratamiento de la lista de las cuatro virtudes, donde moderación, justicia y valentía parecen ser descartadas, aleja este planteo del que encontramos en *República*. Sin embargo, las conexiones se enfatizan si tenemos en cuenta que la sabiduría, que aquí se equipara con el bien, es en *República* la virtud que corresponde a los filósofos, que son aquellos capaces de guiar a la ciudad correctamente porque conocen el bien, y es ese conocimiento, es decir, esa sabiduría, lo que les permite no sólo comprender al bien como fundamento ontológico radical, según los lineamientos del símil de la línea de VI.502b ss., sino también encarnarlo en el plano práctico a través de la instauración de un orden social justo, como se desprende de las sugerencias del accionar del filósofo retratadas en el símil de la caverna que abre el libro VII. Desde esta perspectiva, entonces, en ambas obras la sabiduría (*sophía*) tiene un papel central, sólo que *República* enfatiza la organización jerárquica sabiduría - valentía - moderación, consustancial con el orden filósofos - guardianes - pueblo y cohesionada por la justicia

1998, pp. 321 ss., y R. Parry, "The Craft of Ruling in Plato's *Euthydemus* and *Republic*", *Phronesis* 48.1, Leiden, 2003, pp. 1-28.

82 Sobre este tema, véanse los puntos 5.1 y 5.3 de la Introducción a *República* en esta misma colección.

entendida como efectivo cumplimiento de esa jerarquía, mientras que *Eutidemo*, que carece de esta perspectiva más amplia, subraya simplemente la preeminencia de la sabiduría por sobre el resto. En esa línea, no hace falta pensar, como Dimas, que estas virtudes son postergadas porque se las toma en su sentido tradicional y no filosófico, ya que en ese caso podría aducirse que tampoco el caso de la sabiduría es suficientemente analizado como para sostener que escapa al uso vulgar y cotidiano.[83] Más allá de que todo este concierto de temas esté en camino de insertarse en un marco sistemático mayor, nada impide que estemos aquí frente al formato básico, que insiste en ambos casos en la superioridad de la sabiduría, algo esperable, por otra parte, en alguien que define su vocación como filósofo.

Más tarde, en el segundo modelo protréptico se apela, para descartar candidatos al conocimiento buscado, al aludido principio de conjunción de fabricación y uso que reaparece en el contexto del tratamiento de la poesía en *República*, X.601d ss. mencionando igualmente el caso de los instrumentos musicales. Poco después, para descartar la estrategia, se echa mano de un ejemplo matemático en el cual se ha visto a menudo una alusión a *República*, VI.509d ss. En efecto, en la ligazón entre matemática y dialéctica presente en este pasaje resuena la relación entre los dos niveles superiores de cognición orientados a las Formas, donde el primero, ejemplificado con el conocimiento matemático, se caracteriza por orientarse a lo real –punto aquí indicado en su descubrimiento de los diagramas *que existen*– pero sin trascender el plano de las hipótesis. Por tanto, permanece siempre dentro de los límites de la propia disciplina, de modo que desde la perspectiva general funciona como

[83] P. Dimas, "Happiness in the *Euthydemus*", *Phronesis* 47.1, Leiden, 2002 , p. 2.

preparación para la dialéctica, actividad que sí estará en condiciones de superar el plano hipotético hacia una fundamentación plena en un principio no hipotético. Su rol de preparación queda claro igualmente en el currículo que ha de seguir el filósofo, que está integrado por saberes que favorecen la habilidad dialéctica (VII.521c-531d). En este marco, esa superioridad de la dialéctica se interpreta en clave de uso respecto de los productos de otras disciplinas.

Inmediatamente, en el núcleo del segundo modelo, se plantea el lugar central de la política y el problema del tipo de conocimiento que provee. Se ha notado frecuentemente que los puntos que en *Eutidemo* resultan problemáticos son, en rigor, los que constituyen el aporte fundamental de los libros centrales de *República*. La conexión intertextual entre los pasajes correspondientes de ambas obras puede colegirse de la mención de la "tercera ola del argumento" que amenaza a Sócrates y Clinias en 293a. Se trata de la misma imagen que organiza la exposición de los libros centrales de *República*, donde el libro V se abre precisamente mencionando tres olas: papel de las mujeres, estructura familiar de los guardianes y plausibilidad del modelo social propuesto. El último punto -la tercera ola- propone como solución la figura del filósofo, a propósito de la cual se deberá aclarar quién es, por qué se lo rechaza, qué conoce y cómo hay que educarlo. Como es claro, sin el andamiaje teórico de la Teoría de las Formas no puede resolverse este problema, que requiere un contexto más amplio y receptivo que el escueto espacio de un modelo protréptico. Lo cierto es que estas menciones que adelantan desarrollos más amplios deben ser interpretadas como indicios de la superioridad de la dialéctica frente a la práctica erística, punto claro para quien pudiera seguir los desarrollos generales de la posición platónica. Estas conexiones sirven, por otra parte, para acercar los planteos del *Eutidemo* a los

diálogos de madurez, como expusimos en el apartado 2, y para abonar la tesis de que numerosos tratamientos nodales de la filosofía de Platón se encontraban ya de manera incipiente en diálogos considerados tempranos o transicionales.

4.4. El interlocutor innominado de Critón

La estructura del *Eutidemo* presenta no sólo un relato enmarcado, sino que la actitud activa de Critón confiere a la situación dramática una serie de elementos que ofrecen numerosas claves para interpretar el relato central. En rigor, puede colegirse que la charla con Eutidemo y Dionisodoro es sólo uno de los componentes del sentido total de la obra y que los asuntos que emergen en la charla preliminar así como los que cierran la obra deben ser estudiados con cuidado. Entre los problemas centrales, se cierne principalmente, como ha visto la tradición, la intelección del episodio del encuentro de Critón con un personaje que comenta con hastío lo que acaba de escuchar (304c-305c). Si se lo contempla con algún detalle, llama la atención que se trate de un breve apéndice que parece reproducir a escala el encuentro con personajes que pretenden saber. Así como Sócrates se apresta a dialogar con Eutidemo y Dionisodoro, Critón considera que el personaje innominado está en condiciones de opinar con autoridad sobre la charla previa, le pide su opinión, y adopta incluso luego, en 305b, el reproche de que no es conveniente entablar diálogo público con cultores de la erística, llegando, con propia sorpresa, a ponerse en la situación de aconsejar a Sócrates (304d). La capacidad de persuasión de ambas manifestaciones se trasluce en el entusiasmo que pasado un día conservan Sócrates y Critón, el primero para entregarse al estudio de la

erística y el segundo para desconfiar de ella a pesar de la insistencia de Sócrates.

Si una cuestión central de la intelección del diálogo radica en desentrañar las alusiones detrás de las figuras de Eutidemo y Dionisodo, lo mismo sucede con la necesidad de aclarar la posible identidad de este interlocutor. Mas allá de propuestas aisladas, la mayoría de los intentos apuntan a Isócrates detrás de esta crítica.[84] Esta figura preeminente de la intelectualidad del s. IV a.C. había nacido hacia el 435 a.C. en el seno de una familia acaudalada que cayó en desgracia durante la última década de la Guerra del Peloponeso, lo cual precipitó a Isócrates en la necesidad de ganarse el sustento. Lo hizo a través del ejercicio de la logografía, esto es la redacción de discursos forenses para terceros. Finalmente, alrededor del 390 a.C. fundó una escuela de retórica que volvió a catapultarlo a la riqueza. Esta actividad explica la relevancia que se confiere en algunas de sus obras a la condena de otros modelos de educación corrientes en la época, como surge, por ejemplo, del *Contra los sofistas*. Allí, igual que el personaje del final del *Eutidemo*, Isócrates se queja agriamente de quienes se dedican a prácticas de corte erístico.

Es interesante que este primer emprendimiento institucional haya tenido lugar en Quíos, de donde se dice que proceden Eutidemo y Dionisodoro, razón por la cual se ha pensado que la alusión a Isócrates radica en una fricción previa que se habría dado entre Isócrates y los integrantes del grupo intelectual de Quíos, punto que estaría detrás de la ácida censura del maestro de retórica, obligado a escucharlos una vez más ahora en Atenas.[85] Si este haz de

84 Sobre las propuestas de identificación, véase Introducción, 2.

85 Véase S. Dusani , "Isocrates, the Chian Intellectuals, and the Political Context of the *Euthydemus*", *Journal of Hellenic Studies* 119, Baltimore, 1999, pp. 1-16.

referencias está presente, lo posibilita precisamente la tendencia sincretista de Isócrates de dirigir críticas comunes a una amplia gama de pensadores de distinta laya. En algún sentido, se ubicaría en la misma línea que la crítica de Aristófanes en *Nubes*. Sin embargo, hay que notar que lo que Isócrates entiende por sofística es algo notoriamente diferente a lo que solemos entender nosotros por ello, en tanto deudores del sentido que Platón le asigna al término. En todo caso, podríamos decir que ambos atribuyen al vocablo un sentido negativo y lo convierten en un arma lista para descargarse sobre sus adversarios teóricos. Lo que interesa en este caso es que para Isócrates entre sus adversarios están Platón y sus condiscípulos, tal como se desprende del tratamiento en *Contra los sofistas*, donde detrás de las caracterizaciones generales ofrecidas podemos identificar a los socráticos.

Así, otra vez, la que se encuentra en el banquillo no es la generación intelectual de finales del s. V, contemporánea de Sócrates, sino la de principios del s. IV, contemporánea de Platón. De esta manera, lo que el interlocutor innominado critica es la actividad dialéctica de Sócrates porque la confunde con la actividad erística que hemos asociado con la práctica megárica. En este sentido, el final del Eutidemo mostraría los riesgos de una cercanía entre la dialéctica platónica y la que cultivaban los megáricos que podía llevar a comprender erróneamente la posición de Platón, dado que la versión megárica, por su práctica de advertencia sobre la opacidad del lenguaje, podía ser interpretada como erística. Precisamente esta indiferenciación es la que Platón parece querer conjurar tomando distancia de las aristas erísticas de esta variante dialéctica de otros socráticos que bien pueden ser los megáricos. Así, en el mismo movimiento Platón lleva a cabo una impugnación de las críticas de Isócrates, por su

incapacidad de captar las diferencias de matiz, a la vez que objeta la orientación erística, precisamente porque constituye una vía que desvirtúa los rasgos de la dialéctica y la hace blanco de críticas injustas pero pertinaces de quienes no llegan a advertir la diferencia entre los dos tipos de práctica.

5. Nuestra traducción

La presente traducción sigue la edición de texto griego de L. Méridier, que integra la primera parte del tomo V de las *Oeuvres Complètes* de Platón publicadas por la editorial Les Belles Lettres (Paris, 1931). Los criterios generales que hemos seguido concuerdan con los expresados en Platón, *República*, Buenos Aires, Losada, 2005, pp. 93-5.

El *Eutidemo* presenta, desde el punto de vista de la traducción, una serie de dificultades serias, que exceden las usuales en los diálogos de Platón, de por sí complicados por la combinación de un estilo coloquial, que las versiones en lenguas modernas no deberían perder, aunado a pasajes plagados de novedades teóricas. En este caso, se suma el hecho de que la temática gira en torno de las ambigüedades del lenguaje, muchas de ellas debidas a particularidades de la lengua que no tienen equivalentes semánticos y/o sintácticos en español. En estos pasajes hemos intentado acercarnos lo más posible al tipo de fenómeno en cuestión, indicando en nota los elementos necesarios para comprender los alcances de la construcción argumental.

Nuestro trabajo va dedicado a Constanza, prodigio que advino a la vida sin saber de contradicciones, a Sofía y Lucio, que demuestran creciente maestría en todos los juegos que nos salen al paso, y a los númenes de la manada, que crearon un mundo y lo reinventan todos los días. También

a los logógrafos, sofistas, la *oikónomos* y el matemático, que pueblan ese conglomerado raigal y colorido que enmarca y da sentido a nuestras búsquedas teoréticas, y, especialmente a Jorge, María Luisa, Teresa y Jacinto, portadores del halo de los inicios y las causas.

Consignamos en lo que sigue las principales ediciones y traducciones del texto, seguidas de algunos trabajos sugerentes sobre este diálogo, demorando para las notas las menciones puntuales y más numerosas de otras piezas bibliográficas.

1. Ediciones, comentarios y traducciones

BURNET, J.: *PLATONIS opera*, t. III, Oxford, Clarendon Press, 1903.

CANTO, M., *L'intrigue philosophique: essai sur l'*Euthydème *de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

CHANCE, T., *Plato's* Euthydemus*: Analysis of What Is and Is Not Philosophy*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1992.

GIFFORD, E.: *The* Euthydemus *of Plato*, Oxford, Clarendon Press, 1905.

HAWTREY, R., *Commentary on Plato's* Euthydemus, Ann Arbor, Edwards, 1981.

MÉRIDIER, L.: *Euthydème*, dans PLATON, *Oeuvres Complètes*, t. V, 1er partie, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

NARCY, M., *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'* Euthydème *de Platon*, Paris, Vrin, 1984.

OLIVIERI, F.: *Eutidemo*, en PLATÓN, *Diálogos*, Madrid, Gredos, vol. II, 1983.

SPRAGUE, R.: PLATO, *Euthydemus. With an introduction*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.

2. Breve bibliografía complementaria sobre *Eutidemo*

BODER, W., "Die sokratische Ironie in den platonischen Frühdialogen", in *Studien zur antiken Philosophie* 3, Amsterdam, Grüner, 1973.

DIMAS, P., "Happiness in the *Euthydemus*", *Phronesis* 47.1, Leiden, 2002.

DUSANI , S., "Isocrates, the Chian Intellectuals, and the Political Context of the *Euthydemus*", *Journal of Hellenic Studies* 119, Baltimore, 1999, pp. 1-16.

GILL, C., "Protreptic and Dialectic in Plato's *Euthydemus*", in T. Robinson-L. Brisson, *Plato*: Euthydemus, Lysis, Charmides. *Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, pp. 133-43.

HÜFFMEIER, A., "Warum heisst Platons *Euthydemos*?", in T. Robinson-L. Brisson, *Plato*: Euthydemus, Lysis, Charmides. *Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, pp. 27-34.

JACKSON, R., "Socrates' Iolaos: Myth and Eristic in Plato's *Euthydemus*", in *Classical Quarterly* 40, Cambridge, 1990, pp. 378-95.

JOHNSON, W., "Dramatic Frame and Philosophic Idea in Plato", in *American Journal of Philology* 119, Baltimore, 1998, pp. 577-98.

KAHN, C., *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, CUP, 1996.

KAHN, C., "Some Puzzles in the *Euthydemus*", in T. Robinson-L. Brisson, *Plato*: Euthydemus, Lysis, Charmides. *Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, pp. 88-97.

KATO, S., "The Crito-Socrates Scenes in the *Euthydemus*: A Point of View for a Reading of the Dialogue", in T. Robinson-L. Brisson, *Plato*: Euthydemus, Lysis, Char-

mides. *Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, pp. 123-32.

MICHELINI, A., "Socrates plays the buffoon: Cautionary protreptic in *Euthydemus*", in *American Journal of Philology* 121.4, Baltimore, 2000, pp. 509-35.

McCABE, M., "Protean Socrates: Mythical Figures in the *Euthydemus*", in P. Remes *et al.*, *Ancient Philosophy of the Self*, Helsinki, Springer, 2008, pp. 109-24.

NIGHTINGALE, A., *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, CUP, 1995.

PARRY, R., "The Craft of Ruling in Plato's *Euthydemus* and *Republic*", *Phronesis* 48.1, Leiden, 2003, pp. 1-28.

RAPPE, S., "Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato's *Euthydemus*", in *Classical Philology* 95.3, Chicago, 2000, pp. 282-303.

SLINGS, S., "Protreptic in Ancient Theories of Philosophical Literature", in J. Abbenes (ed.), *Greek Literary Theory after Aristotle: A Collection of Papers in Honour of D. M. Schenkeveld*, Amsterdam, Vrije University Press, 1995.

SPRAGUE, R., *Plato's Use of Fallacy. A Study of the* Euthydemus *and some other dialogues*, London, Routledge, 1962.

VLASTOS, G., *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

WEISS, R., "When Winning Is Everything: Socratic Elenchus and Euthydemian Eristic", in T. Robinson-L. Brisson, *Plato*: Euthydemus, Lysis, Charmides. *Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, pp. 68-75.

EUTIDEMO

Critón: ¿Quién era, Sócrates, aquel con quien dialogabas ayer en el Liceo?[1] Realmente los rodeaba a ustedes una multitud tan grande que yo, aunque quería escuchar, no pude escuchar nada con claridad. Sin embargo, al mirar por encima, me pareció que ese con quien hablabas era un extranjero. ¿Quién era? 271a

Sócrates: ¿Por cuál me estás preguntando, Critón? Porque no era uno solo, sino dos.

Critón: El que yo digo estaba sentado en el tercer lugar a tu derecha, y en el medio de ustedes esta- 271b ba el joven hijo de Axíoco. Realmente, Sócrates, me pareció que ha crecido muchísimo, y que no difiere mucho en edad de nuestro Critóbulo, aunque aquél es debilucho, mientras que él es mejor, noble y bueno a la vista.[2]

[1] El Liceo era un gimnasio importante de la ciudad ubicado en las afueras, al oeste de la Acrópolis, y fue importante como marco de las actividades ligadas con la filosofía clásica. Sobre esta ubicación de la trama ficcional y sobre los personajes, véase Introducción, 2. Se ha señalado que la pregunta por la identidad de los interlocutores es una suerte de referencia lúdica al enmascaramiento de la alusión a contemporáneos de Platón que son los verdaderos personajes retratados en el diálogo. Véase S. Rappe, "Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato's *Euthydemus*", *Classical Philology* 95.3, Chicago, 2000, pp. 283 ss.

[2] El hijo de Axíoco es el joven Clinias, que participará en la primera parte del diálogo. Su familia será mencionada con

Sócrates: Ese por quien preguntas, Critón, es Eutidemo; el otro, que estaba sentado a mi izquierda, era su hermano, Dionisodoro, y también él participa de los argumentos.

Critón: No conozco a ninguno de los dos, Sócrates.
271c Son, según parece, unos sofistas nuevos.[3] ¿De qué país son, y cuál es su sabiduría?

Sócrates: En cuanto al origen, creo yo, son de por aquí, de Quíos; luego se establecieron en Turios, y cuando huyeron de allí pasaron muchos años en los alrededores. Sobre lo que preguntas, acerca de la sabiduría de ambos, es asombrosa,[4] Critón. En realidad, ambos son simplemente el colmo de la sapiencia y antes de eso no sabía lo que eran los luchadores de pancracio,[5] porque ambos son, ciertamente, luchadores completos, no como sucedía con los hermanos luchadores
271d de Acarnia. Aquéllos sólo eran capaces de luchar con el cuerpo, mientras que éstos, en pri-

---

mayor detalle en 275a. El muchacho con quien se lo compara, Critóbulo, es el hijo de Critón mencionado también en *Apología*, 33e como uno de los jóvenes del entorno socrático y en 38b, donde junto con Platón, su padre Critón y Apolodoro instan a Sócrates a ofrecer una multa en lugar de la condena a muerte. El texto es ambiguo en cuanto a quién sale favorecido en la comparación y los exégetas han estado tradicionalmente divididos al respecto. Tal vez contando con que quien oficia tal comparación es Critón, padre de Critóbulo, no es desacertado pensar que se inclina por ver en su hijo al más agraciado.

3 Sobre la caracterización de sofistas dirigida a Eutidemo y Dionisodoro, véase Introducción, 2. Sobre el uso del término, véase 277e y nota *ad loc.*

4 Ésta es la primera de las apariciones de términos ligados etimológicamente con la noción de *thaúma*, "asombro". Sobre este punto, véase Introducción, 4.1.3.

5 El tipo de lucha al que se alude, el pancracio, es un tipo de lucha libre que integraba las competencias de los Juegos Olímpicos. Para este deporte en su contexto, véase H. Harris, *Greek Athletes and Athletics*, London, Hutchinson, 1964.

mer lugar, son los más hábiles en la lucha con el cuerpo, en la que vencen a todos, porque ambos son muy sabios para luchar con las armas, y son capaces de adiestrar a cualquiera que pague 272a una cuota, y además son los más vigorosos en la lucha judicial, tanto para discutir como para enseñar a otro a pronunciar y redactar discursos tales como para los tribunales. Realmente, antes sólo eran hábiles en esos asuntos, pero ahora, en cambio, se han dedicado a la técnica del pancracio con perfección. Tenían pendiente ese único tipo de lucha, y ahora la completaron, de modo que nadie puede resistírseles. Tan diestros se han vuelto ambos para luchar con los dicursos y refutar siempre lo que se dice, tanto si se trata de 272b algo falso como de algo verdadero. Yo, por tanto, Critón, tengo en mente entregarme a mí mismo a estos dos hombres, ya que dicen que podrían hacer en poco tiempo a cualquier otro hábil en esas mismas cosas.

CRITÓN: ¿Y qué, Sócrates? ¿No temes que en edad ya seas demasiado viejo?[6]

SÓCRATES: De ningún modo, Critón. Tengo un indicio suficiente y un incentivo para no temer, pues ellos dos, por así decir, comenzaron de viejos esta sabiduría que yo precisamente deseo, la erística. El año pasado o el anteaño todavía no eran sabios. Sin embargo, temo sólo una co- 272c sa: colmar de oprobio a los extranjeros, como a

[6] La edad avanzada en relación con la filosofía es objeto de comentarios por parte de Platón en *Gorgias*, 485a-d y *Sofista*, 251b. Sobre el tópico del "aprender de viejo" y los posibles modos de interpretar la relación intertextual con *Nubes* de Aristófanes, véase Introducción, 4.1.1.

Cono, el hijo de Metrobio, el citarista, que me enseña todavía incluso ahora a tocar la cítara. Al verme, los niños, mis compañeros, se ríen de mí y llaman a Cono maestro de viejos.[7] No vaya a ser, entonces, que alguien haya reprochado eso mismo a los extranjeros, y ellos, temiendo que se repita, probablemente no quieran admitirme. Sin embargo yo, Critón, he persuadido a otros ancianos compañeros míos de tomar esas clases,
272d e intentaré persuadir a otros de tomar éstas. ¿Por qué no vienes tú también? Tendremos a tus hijos como cebo para ellos, pues por desearlos, sé que también nos enseñarán a nosotros.

CRITÓN: Nada lo impide, Sócrates, si realmente te parece bien. Pero primero descríbeme cuál es la sabiduría de estos dos hombres, para que sepa exactamente lo que vamos a aprender.

SÓCRATES: Ya es momento de que escuches. Porque no podría decir que no les presté atención, sino que les presté mucha y recuerdo bien, en efecto
272e intentaré describirte todo desde el principio.[8] Por intervención de una divinidad terminé sentado allí donde tú me viste, solo en el vestuario, y ya tenía en mente pararme, pero cuando me estaba parando me sobrevino el acostumbrado signo

[7] El músico Cono aparece mencionado como maestro de Sócrates también en *Menéxeno*, 235e y se lo volverá a nombrar aquí en 295d, donde Sócrates se explaya en pormenores sobre la relación didáctica. Véase nota *ad loc.*

[8] En el comienzo de *Banquete*, en 174a, Platón introduce una afirmación similar dirigida a ejercer de contrapeso a la mediación narrativa del relato con pretensiones de exhaustividad y completitud. Aquí los inconvenientes son menores, dado que es Sócrates mismo quien se hace cargo de relatar algo sucedido hace muy poco tiempo.

demónico.[9] Entonces, me senté de nuevo, y poco 273a
después entraron ambos, Eutidemo y Dionisodoro, y junto con ellos muchos otros discípulos, según me parece. Tras entrar, se paseaban en la pista cubierta. Todavía no habían dado dos o tres vueltas y entra Clinias, del que dices que ha crecido mucho, con toda verdad. Detrás de él había admiradores muy numerosos y variados, y entre ellos Ctesipo, un joven de Peania, muy bello y noble en su naturaleza, salvo porque es
soberbio, a causa de que es joven.[10] Entonces, en 273b
el momento en que vio que yo estaba sentado solo a la entrada, Clinias, viniendo directamen-

9 Los démones son descriptos en *República*, X.617d ss. y *Fedón*, 107d ss. como divinidades menores que acompañan a cada hombre para verificar que se cumpla el destino que eligieron antes de nacer. En *Banquete*, 202d, donde sirven de modelo para caracterizar al amor, son de naturaleza intermedia entre dioses y hombres. El demon es descripto en *Apología*, 27d-e como una divinidad inferior, a y la capacidad de Sócrates de recibir sus indicios es considerada en *República*, VI.496 un don excepcional. Las indicaciones para evitar una acción que le eran transmitidas se concretizan en este caso en la disuasión de abandonar el Liceo, de un modo que confiere a esta conversación un resguardo trascendente que anula las lecturas que interpretan el intercambio con Eutidemo y Dionisodoro como una charla pasatista. Para más datos sobre este rasgo socrático, véase D. Clay, "Socrates' Mulishness and Heroism", *Phronesis* 17.1, Leiden, 1972, pp. 53-60.

10 Sobre Ctesipo, integrante del grupo socrático también presente en el *Lisis*, y su papel en la obra, véase Introducción, 2. El rasgo de soberbia que se le atribuye –se dice que es *hybristés*– se liga además con la juventud, caracterizada en *República*, VII.539b como una época de la vida en la que la mente es maleable y se corre el peligro de que la dialéctica se aprenda sólo para ser usada en sus aspectos refutativos, lo cual da lugar a lo que en *Fedón*, 89d ss. se llama misología, "odio a los argumentos". Efectivamente, la rapidez con que Ctesipo intenta utilizarla en contra de Eutidemo y Dionisodoro, tal como se ve sobre todo a partir de 298b, abona esta tesis, y eso acentúa los efectos negativos de este tipo de dispositivos argumentales. De este modo, la conversión de Ctesipo resulta uno de los aspectos más plásticos de todo el diálogo para reflejar los riesgos de la práctica erística.

te, se sentó a mi derecha, como tú dices precisamente. Cuando lo vieron, Dionisodoro y Eutidemo, primero se pararon y hablaban uno con otro, mirando de vez en cuando hacia nosotros –realmente les presté mucha atención–, luego, acercándose, uno se sentó junto al muchacho, Eutidemo, y el otro junto a mí, a la izquierda, y los demás como cada uno pudo.

273c "Saludé a los dos, porque no los veía hacía tiempo, y después de eso le dije a Clinias:

"–Clinias, estos dos hombres, Eutidemo y Dionisodoro, son sabios no en pequeñeces sino en asuntos importantes, pues conocen sobre la guerra todo cuanto necesita saber el que va a ser estratega: las formaciones, los modos de liderar el ejército y cuantas cosas hay que aprender para luchar con armas. Y también son capaces de hacer que sea posible defenderse a uno mismo en los tribunales, si alguien comete contra uno una injusticia.[11]

273d "Cuando dije eso, me mostraron desprecio. Ambos se rieron mirándose uno al otro, y Eutidemo dijo:

"–Ya no nos dedicamos a esas cosas, Sócrates, sino que las tenemos como pasatiempos.

"Asombrado contesté:

"–Algo noble ha de ser el trabajo de ustedes,

[11] Compárense estas temáticas con las que aparecen en el *Laques*, donde se discute el tipo de disciplinas que convendría enseñar a los jóvenes, tema sobre el que se vuelve al final del diálogo (307b-c). Nótese que, si se tiene en cuenta el tipo de formación que ofrecían antes los hermanos, esta nueva habilidad puede considerarse una superación que no pierde los rasgos de lucha del modelo previo.

si les resultan pasatiempos semejantes asuntos, así que, por los dioses, díganme qué es eso tan noble.

"–Creemos ser capaces, Sócrates –dijo–, de conferir la virtud mejor que cualquier hombre y de la manera más rápida.

"–¡Por Zeus! –dije yo–. ¡De qué asunto estan ha- 273e
blando ustedes dos! ¿De dónde sacaron este hallazgo? Yo pensaba todavía respecto de ustedes, como precisamente decía hace un momento, que eran hábiles en ese importante asunto, luchar con armas, y eso decía de ustedes, que cuando vinieron a la ciudad la vez anterior, me acuerdo de que los dos declaraban eso. Sin embargo, si ahora verdaderamente poseen este conocimiento, sean benévolos, pues yo realmente los invoco
a ustedes como a dos dioses, buscando obtener 274a
perdón para mí por lo que antes dije. Pero fíjense, Eutidemo y Dionisodoro, si están diciendo la verdad, porque por la magnitud de la promesa no es nada asombroso desconfiar.

"–Ten por seguro, Sócrates –dijeron–, que esto es así.

"–Entonces yo los felicito por su posesión mucho más que al Gran Rey por su poder.[12] Díganme lo siguiente: si tienen el propósito de demostrar esta sabiduría, o qué han decidido.

12 Se refiere al rey del imperio persa, paradigma del poder omnímodo. La comparación establece la superioridad de este modelo de argumentación estrictamente teórico, frente al que se orientaba a ámbitos prácticos como la guerra y los tribunales. De esto pide Sócrates una demostración (*epídeixis*), práctica habitual entre los sofistas en su intento de captar alumnos, tal como puede verse, por ejemplo, en *Gorgias*, 447a-b y 449c.

"–Estamos aquí para eso, Sócrates, para hacer de-
274b mostraciones y enseñar, si es que alguien quiere aprender.

"–Es lo que quieren todos los que no poseen este saber, y lo garantizo. Primero yo, luego Clinias, que está aquí, y junto con nosotros Ctesipo, que está ahí y estos otros –dije yo–, señalándoles a los admiradores de Clinias.

"Ya ellos nos estaban rodeando, Ctesipo se sentó casualmente lejos de Clinias –a mí me parece que como Eutidemo se inclinaba hacia delante para
274c hablar conmigo, dado que Clinias estaba en el medio de nosotros, le tapaba la vista a Ctesipo–. Así, queriendo ver a su amado y a la vez estando deseoso de escuchar, Ctesipo, dando un salto, se plantó en primera fila exactamente ante nosotros. Así también, tras verlo, nos rodearon los demás, tanto los admiradores de Clinias como los compañeros de Eutidemo y Dionisodoro. Por cierto, señalándolos, le dije a Eutidemo que todos está-
274d bamos listos para aprender. Entonces Ctesipo y los otros dijeron lo mismo con mucho entusiasmo y todos juntos los exhortaron a demostrar el poder de su sabiduría. Entonces yo dije:

"–Eutidemo y Dionisodoro, satisfáganlos a ellos por todos los medios y hagan la demostración también por mí. Es evidente que no es poco esfuerzo demostrar el asunto completo, pero díganme: ¿pueden ustedes hacer bueno sólo a un hombre que ya está convencido de que es necesario
274e aprender de ustedes o también a aquel que todavía no está convencido porque no cree en general que este asunto, la virtud, sea enseñable o que ustedes

son maestros de ella? Veamos, ¿también al que es así la labor de esta técnica lo persuade tanto de que es enseñable la virtud como de que ustedes son aquellos de quien él podría aprenderla de la mejor manera, o es la labor de otra técnica?[13]

"–De esta misma, Sócrates –dijo Dionisodoro.

"–Por tanto, ustedes, Dionisodoro –dije yo–, podrían exhortar a los hombres de la mejor manera 275a
a la filosofía y el cuidado de la virtud.

"–Eso creemos, precisamente, Sócrates.

"–Guárdennos para otra vez la demostración de los demás aspectos –dije–, y demuéstrennos eso mismo: persuadan a este joven de que es necesario filosofar y cuidar la virtud, y satisfágannos a mí y a todos éstos. Porque eso es lo que le sucede a este muchacho. Resulta que todos éstos y yo deseamos que se vuelva lo mejor posible. Es el hijo de Axíoco, el hijo de Alcibíades el viejo, primo del Alcibíades que ahora está vivo. 275b
Su nombre es Clinias, y es joven.[14] Tememos,

[13] En la sucesión de preguntas hay un cambio de enfoque y el problema de la enseñabilidad de la virtud se redefine rápidamente hacia la tarea de exhortar a la virtud, que será el núcleo del pedido reiterado que Sócrates dirigirá a Eutidemo y Dionisodoro. Véase Introducción, 4.3.

[14] Sobre las conexiones familiares de Clinias, véase Introducción, 2. Sus relaciones con Alcibíades sirven probablemente para enfatizar la necesidad de una formación intelectual que logre evitar desvíos peligrosos en los niveles personal y político, por la relevancia de su grupo en el plano social, como se sugiere respecto de Alcibíades en el discurso que Platón le atribuye en *Banquete*, 215a ss. Por otra parte, la mención de la corrupción de los jóvenes establece una conexión con la acusación que llevó a la condena a muerte de Sócrates (*Apología*, 18a-e), de un modo que muestra, por un lado, que procuraba orientarlos a la virtud, y, por otro, que su relación con prácticas de naturaleza erística, aun cuando fueran suyas, estaba en la base de la confusión que creó animadversión hacia él entre los jueces.

por eso, respecto de él, que, como es natural en un joven, alguien se nos adelante orientando su mente hacia alguna otra ocupación y lo corrompa. Ustedes llegaron en el mejor momento. Si no hay para ustedes diferencia, pongan a prueba al muchacho y dialoguen frente a nosotros.

"Cuando yo dije más o menos eso, Eutidemo respondió de una manera a la vez valiente y segura:

275c "–Pero no hay ninguna diferencia, Sócrates, solamente con tal de que el muchacho quiera contestar.[15]

"–Precisamente –dije yo–, está acostumbrado a eso, porque a menudo quienes lo frecuentan le hacen muchas preguntas y entran en diálogo, de manera que se anima a contestar bastante.

"Respecto de lo que siguió, Critón, ¿cómo podría describírtelo bien? Realmente no es poco esfuerzo poder resumir para explicar una sabiduría tan sorprendente, de modo que yo, como
275d los poetas, necesito, al comenzar mi descripción, invocar a las Musas y a Memoria.[16] Eutidemo comenzó más o menos desde aquí, según creo:

[15] Es de notar que Eutidemo propone una argumentación con estructura dialógica, diferente de la preferida por los sofistas en general, tal como se desprende del perfil que traza el mismo Platón en *Gorgias*, 449c, donde Sócrates le pide al sofista que deje por un rato los discursos largos (*makroí lógoi*). Esta estructura dialógica, sin embargo, no será la de la dialéctica platónica, sino que su formato fijo constituirá el núcleo de la erística. Véase Introducción, 4.1.2.

[16] Esta invocación supone un paralelo con la actividad poética, que pone de relieve el papel de la memoria. Detrás de esta insinuación, puede interpretarse una crítica a las prácticas ligadas a una oralidad no elaborada, en cierto sentido mecánica, de modo que la práctica erística sería comparable en este aspecto a la poesía y la actividad del rapsoda, objeto de mútiples críticas en el *Corpus* platónico. Sobre este punto, véase Introducción, 4.1.1.

"–Clinias, ¿cuáles son entre los hombres los que aprenden: los sabios o los ignorantes?[17]

"Y el muchacho, dado que la pregunta era difícil, se puso colorado y en estado de confusión me miró, y yo, sabiendo que estaba perturbado, le dije:

"–Anímate, Clinias, y responde frontalmente lo
que te parezca, pues probablemente te está dan- 275c
do una gran ayuda.

"En ese momento, Dionisodoro, inclinándose un poco hacia mi oído, con una sonrisa en el rostro, dijo:

"–En rigor, Sócrates, te adelanto que con cualquier cosa que conteste, el muchacho será refutado.[18]

"Mientras él estaba diciendo eso, resulta que Clinias estaba respondiendo, de modo que no me
fue posible advertirle al muchacho que tuviera 276a

[17] De acuerdo con el pedido de Sócrates, la primera demostración está orientada al problema del conocimiento y el aprendizaje. Relevar sus inconvenientes no es sólo un ámbito propicio para la erística, sino que indica una toma de posición doctrinal dentro de la línea megárica, que estaría aludida en esta práctica. Véase Introducción, 4.1.3. Nótese que el requisito de responder a esta alternativa férrea coloca a Clinias en la posición de sostener una tesis determinada con el riesgo de ser refutado y no simplemente de acompañar una argumentación, como en el marco de la dialéctica platónica. La estructura del pasaje presenta dos argumentos dobles sucesivos: aprenden los que saben (tesis refutada por Eutidemo en 275e-276b), aprenden los que no saben (tesis refutada por Dionisodoro en 276c); se aprende lo que no se sabe (tesis refutada por Eutidemo en 276d-277b), se aprende lo que se sabe (tesis refutada por Dionisodoro en 277b-c). Véanse notas *ad loc.*

[18] Esta puntualización, que ha persistido en la tradición como una síntesis del procedimiento erístico, indica no sólo la finalidad de la práctica sino también la independencia de la argumentación respecto del tema investigado y de la calidad de las respuestas, ya que la vocación de refutación general se lleva a cabo sin discriminación.

cuidado, sino que respondió que los sabios eran los que aprenden.

"Eutidemo dijo:

"–¿Y llamas a algunos maestros o no?

"Dijo que sí.

"–¿Entonces los maestros son maestros de los que aprenden, como el citarista y el gramático eran maestros tuyos y de los demás jóvenes, mientras que ustedes eran los discípulos?[19]

"Estuvo de acuerdo.

"–¿Acaso no es cierto que cuando ustedes estaban aprendiendo todavía no sabían eso que estaban aprendiendo?

"Dijo que no.

276b –¿Entonces ustedes eran sabios cuando no sabían esas cosas?

"–Por supuesto que no –dijo él.

"–Entonces, ¿si no eran sabios, eran ignorantes?[20]

[19] Suele notarse que el procedimiento de análisis, que parte de la constatación del sentido de un término, introduce en esta cláusula una dimensión temporal asociada al pasado que permitirá operar con la distinción entre "estar aprendiendo" (*manthánein*), apuntando a lo durativo, y "saber" (*epístasthai*), como resultativo. Priorizando este elemento temporal, la noción de saber se distancia de la de aprendizaje, a diferencia de lo que sucederá en la segunda parte del argumento. Véase 276c y nota *ad loc.* A pesar de esta ilusión de continuidad en la que el aprendizaje tendría que llevar al saber, el argumento apunta a establecer ambas nociones como polos excluyentes, de un modo que conduce a la imposibilidad de alcanzar el conocimiento. Esto delinea una versión preparatoria del segundo par de argumentos que aparecerá en 276d y presenta la paradoja del conocimiento que tiene rasgos similares a la que se presenta en *Menón*, 80d-e. Sobre este punto, véase Introducción, 4.2.1.

[20] El argumento opera pasando de "mientras se aprende no se sabe" a "se es ignorante". El pasaje recuerda aquel en que Diotima, en *Banquete*, 202a, reconviene a Sócrates por quedar preso de alternativas polares y no prestar atención a la existencia de estadios intermedios. En ese caso, precisamenete, el que aprende

"–Claro.

"–Por consiguiente, ustedes, cuando estaban aprendiendo lo que no sabían, aprendían porque eran ignorantes.

"El muchacho asintió.

"–Por consiguiente, Clinias, aprenden los ignorantes, pero no los sabios, como tú crees.

"Cuando él dijo eso, como un coro ante la indicación del maestro, estallaron al mismo tiempo y se rieron los que seguían a Dionisodoro 276c
y Eutidemo. Así, antes de que el muchacho se repusiera bien, retomando, dijo Dionisodoro:

"–¿Y qué, Clinias? Cuando el gramático los hace repetir, ¿cuáles entre los jóvenes aprenden lo repetido: los sabios o los ignorantes?[21]

"–Los sabios –dijo Clinias.

"–Por consiguiente los sabios aprenden, y no los ignorantes, y tú no le respondiste bien a Eutidemo hace un momento.

"Ahí realmente se rieron y estallaron los admi- 276d
radores de los dos hombres, encantados de la

es quien no es ni sabio –porque ya posee el saber buscado, como en el caso de los dioses–, ni el ignorante –que ni siquiera es conciente de sus limitaciones–, sino el filósofo, intermedio entre ambos que se define por el deseo de alcanzar el conocimiento.

[21] La dualidad de los hermanos como figuras que interrogan representa la dualidad de las argumentaciones con alternativas igualmente engañosas. Aquí Dionisodoro toma la palabra para efectuar un procedimiento similar al que ha empleado Eutidemo, pero variando el énfasis en los elementos intervinientes (véase 276a y nota *ad loc.*). En rigor, también aquí el planteo general se supedita a una evaluación en que la temporalidad se pone en primer plano, pero a diferencia del caso anterior, lo que queda en primer plano no es el acto noético de aprendizaje –y no todavía saber acabado– sino el objeto que se puede o no aprender (*manthánein*) en el sentido de comprender. Saber equivale aquí a aprender/comprender el contenido transmitido, de modo que, al contrario que en el argumento previo, aprende el que sabe.

sabiduría de ambos. Por el contrario, nosotros callábamos en estado de estupefacción.[22] Al darse cuenta Eutidemo de que estábamos estupefactos, para asombrarnos todavía más, no soltaba al muchacho, sino que volvió a preguntar, y, como los buenos bailarines, hizo girar dos veces las preguntas sobre el mismo hombre, y dijo:

"–¿Acaso los que aprenden aprenden lo que saben o lo que no saben?[23]

"Y Dionisodoro, de nuevo, en susurros, me dijo:

276e "– Éste es otro ejemplo como el anterior.

"–¡Por Zeus! –dije yo–, realmente lo anterior nos resultó grandiosamente bello.

"–Sócrates –dijo–, nosotros preguntamos todo este tipo de cosas ineludibles.

"–Por eso –dije yo– me parece que ustedes tienen buena fama entre sus discípulos.

"En ese momento Clinias le estaba contestando a Eutidemo que los que aprenden, aprenden lo
277a que no saben, y el otro le respondía por medio de los mismos procedimientos anteriores.

22 El estado de estupefacción es expresado a través del verbo *ekplégnymi*, mencionado también en el *Ion* en relación con lo que logra el rapsoda con su público y que se remonta a los pasajes del *Encomio de Helena* de Gorgias en donde la *ékplexis* –"salir de sí"– es un efecto propio de la poesía, que afecta directamente el alma humana y opera sobre sus resortes más íntimos permitiendo orientar su conducta. Sobre este punto, véase J. de Romilly, "Gorgias et le pouvoir de la poésie", *Journal of Hellenic Studies* 93, London, 1973, pp. 155-62 y C. Segal, "Gorgias and the Psychology of the Logos", *Harvard Studies in Classical Philology* 66, 1962, pp. 99-155.

23 También aquí encontraremos una imbricación de aspectos temporales que permiten preguntarse si el aprendizaje se orienta a lo que ya se sabe o a lo que no. Sobre la conexión de este planteo con el argumento previo, véase la nota a 276a. Sobre la similitud de este planteo con la paradoja del *Menón* y sus conexiones con la posición megárica, véase Introducción, 4.2.1.

"–¿Y qué? –dijo él–. ¿No conoces tú las letras?[24]

"–Sí –dijo.

"–¿Acaso todas?

"Estaba de acuerdo.

"–Cuándo alguien repite cualquier cosa que sea, ¿no repite las letras?

"Estaba de acuerdo.

"–Entonces –dijo–, ¿repite algo de lo que tú sabes, si es que sabes todo?

"También estaba de acuerdo con eso.

"–¿Entonces qué? –dijo él–. ¿Acaso tú no aprendes lo que alguien repite, mientras que el que no sabe las letras aprende?

"–No, sino que yo aprendo –dijo él.

"– Entonces aprendes lo que sabes, si es que real- 277b
mente sabes todas las letras.[25]

[24] La refutación se construye a través del procedimiento de complejizar el objeto de conocimiento en un doble movimiento: por un lado, el contenido se distingue del soporte lingüístico en el que está codificado, de modo que se indica que quien presenta un contenido lo hace a través de ese soporte, que es el que Clinias conoce por completo al dominar la lectoescritura; por otro, los dos elementos se confunden para decir que aprender un contenido es aprender material lingüístico, y dado que se aceptó que se lo dominaba, entonces el aprendizaje se da sobre lo que ya se sabe. La alusión al conocimiento ligado a la enumeración de elementos entendidos como letras parece trazar una relación intertextual con la crítica a la tercera definición del *Teeteto*, en la que se presenta la crítica a la teoría del sueño y el problema del conocimiento de los elementos simples, detrás de los cuales se ha visto la figura de Antístenes. Sobre este punto, véase A. Brancacci, "Antisthène et la tradition antiplatonicienne au IV siècle", en M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon, 1: Le Platonisme dévoilé*, Paris, 1993, p. 31-51 y H. Inverso, "Diálogos antiguos en torno del conocimiento como creencia verdadera justificada", *ms.*

[25] T. Chance (1992, p. 36) nota bien que la desimplicación de los interrogadores erísticos con sus planteos se manifiesta claramente en que este planteo contradice abiertamente el que Eutidemo ha llevado adelante en el inicio de la argumentación,

"Estuvo de acuerdo.

"–Por lo tanto no respondiste correctamente –dijo.

"Todavía no le había dicho eso a Eutidemo, y Dionisodoro, recuperando el argumento como una pelota,[26] apuntó hacia el muchacho de nuevo y dijo:

"–Eutidemo te está engañando, querido Clinias. Dime pues: ¿aprender no es conseguir conocimiento de eso que alguien aprende?

"Clinias estaba de acuerdo.

"–Y conocer –dijo él–, ¿es algo diferente que tener ya conocimiento?[27]

"Asintió

277c "–Entonces, ¿no conocer es todavía no tener conocimiento?

"Estaba de acuerdo con él.

"–Entonces, ¿cuáles son los que consiguen algo, los que ya tienen o los que no tienen?

---

donde en 276a-b se daba por sentado que los alumnos, aun manejando la lectoescritura, eran ignorantes, es decir no tenían el conocimiento que aquí se les atribuye. Lo mismo sucede con las argumentaciones de Dionisodoro. Esto abona la idea de que el propósito general es mostrar la ambigüedad de nociones a través del frenético cambio de perspectivas que ayuda a crear el clima de confusión.

26. La indicación de destreza lúdica debe ser entendida junto con la imagen de la danza de 276d como indicio de que Eutidemo y Dionisodoro desarrollan acrobacias lingüísticas y no una legítima metodología de argumentación, lo cual no hace sino profundizar la distancia respecto de la seriedad intrínseca aliada a la noción de dialéctica. Sobre este punto, véase Introducción, 4.1.2.

27 Esta vez Dionisodoro vuelve a la formulación originaria de la antítesis manteniendo la indefinición sobre lo que saben (*hà epístantai*) los que aprenden y retirando toda alusión al soporte lingüístico. Por el contrario, se enfatiza el aspecto temporal de diferencia entre aprendizaje y saber, lo cual permite colegir que se aprende lo que no se sabe.

"Los que no.

"–Entonces, ¿has admitido que también los que no conocen están entre esos que no tienen?

"Concedió.

"–Por tanto, ¿los que aprenden están entre los que consiguen, y no entre los que tienen?

"Asintió.

"–Entonces –dijo–, los que no conocen aprenden, Clinias, y no los que conocen.

"/Incluso, ciertamente, derribándolo por tercera 277d
vez, como en una lucha,[28] Eutidemo empujaba al joven, y yo al darme cuenta de que el muchacho se hundía, queriendo detener eso para que no se espantara, le dije apaciguándolo:

"–Clinias, no te asombres si los argumentos te parecen extraños. Pues probablemente no te estás dando cuenta de cómo actúa este par de extranjeros contigo. Hacen lo mismo que los que participan de la iniciación de los coribantes, cuando hacen la consagración del que van a iniciar. Porque allí hay danza y juego, si también te has iniciado,
y ahora estrictamente ellos dos no hacen otra cosa 277e
que bailarte alrededor y danzar mientras se burlan para después de eso iniciarte.[29] Ahora, entonces,

[28] Las tres caídas de Clinias se ponen en paralelo con las tres caídas que marcaban la victoria en el pancracio, pero además representan a escala la estructura del diálogo, en la que las tres demostraciones de los hermanos pueden ser interpretadas como las tres caídas de sus contrincantes. Sobre esta interpretación de la estructura general, véase Introducción, 3.

[29] Con el símil de las iniciaciones, se sugiere que un procedimiento como éste tiene sentido si apunta a fines purificatorios, como el *élenkhos* (refutación) de la dialéctica platónica. Se ha notado que Sócrates identifica esta práctica con la parte preparatoria de los misterios y no con la iniciación en sí misma, que sólo se alcanzaría por vía dialéctica. La crítica ínsita en el pa-

considera que estás escuchando la primera parte de los misterios sofísticos.[30] Primero, pues, como dice Pródico, es preciso aprender sobre la adecuación de los nombres,[31] lo cual precisamente te están señalando los dos extranjeros, que no entendiste el término "aprender", porque los hombres lo aplican en un caso, cuando desde el principio, sin
278a tener ningún conocimiento sobre una cosa, luego se consigue conocimiento de eso, pero aplican ese mismo término también cuando, teniendo ya conocimiento, por medio de ese conocimiento, se examina el asunto mismo, ya sea actuando o hablando. A eso lo llaman más bien comprender que aprender, pero también es posible a veces llamarlo "aprender".[32] A ti, como ellos señalan, te

saje, como se verá por la actitud de Eutidemo y Dionisodoro en lo que sigue, es que esta práctica no tiene una parte constructiva. Sobre este punto, véase Introducción, 4.1.3. Sobre la consagración (*thrónosis*), véase R. Edmonds III, "To Sit in Solemn Silence? 'Thronosis' in Ritual, Myth, and Iconography", *American Journal of Philology* 127.3, 2006, pp. 347-66.

[30] Junto con la mención inicial en 271c, donde Critias da por sentado que Eutidemo y Dionisodoro son "sofistas", esta es la única vez que se los asocia con la sofística. Véase Introducción, 4.1.2. Las otras dos apariciones de términos asociados se dan en contextos con alusiones míticas, uno en relación con Proteo en 288b y otra vez en referencia a los dos enemigos de Heracles en el episodio de la Hidra en 297c.

[31] El sofista Pródico es mencionado por Platón en pasajes como *Apología*, 19e, *Hipias Mayor*, 282c, *Menón*, 96d, *Cármides*, 163d, *Crátilo*, 384b y *República*, 600c. Probablemente la referencia más sugestiva es la de *Protágoras*, 336e ss., que lo muestra como personaje, aplicando de modo exagerado su teoría de corrección del uso del lenguaje basada en la adecuación de los nombres a la realidad. Sobre este punto, véase Introducción, 4.1.2.

[32] Platón hace que Sócrates analice el argumento en términos de la ambigüedad del verbo *mantháno*, dado que ello permitiría que se predique de sujetos con rasgos contrarios. Nótese que la variable temporal que antes servía para construir la refutación está aquí puesta en primer plano como elemento para dilucidar la confusión. La misma explicación es retomada por Aristóteles

pasó inadvertido eso, que el mismo nombre se aplica a hombres que tienen rasgos contrarios, al que conoce y al que no. Igual, también en la segunda pregunta, en la cual te preguntaban si los 278b
hombres aprenden lo que conocen o lo que no conocen. Estas cosas, en efecto, son juegos respecto de los aprendizajes –por eso precisamente yo sostengo que se están burlando de ti–, y hablo de juego por eso, porque aunque alguien aprendiera muchas o incluso todas las cosas por el estilo, en nada conocería más cómo son las cosas,[33] sino que sería capaz de burlarse de los hombres haciéndoles zancadillas y derribándolos por medio de la diferencia de los nombres, como disfrutan y se ríen 278c
los que arrebatan los taburetes de los que se van a sentar, cuando los ven volteados de espaldas. Considera que esto ha sido un juego de ellos para contigo. No obstante, es evidente que después de esto ambos te van a mostrar los aspectos serios, y yo los voy a guiar para que me den lo que pro-

en *Refutaciones sofísticas*, 165b31-4, donde menciona este argumento como ejemplo de homonimia.

33 Este pasaje constituye una de las más claras síntesis en la obra de Platón sobre la preeminencia del plano ontológico frente a los análisis de tipo lingüístico. En este sentido, presenta una conexión directa con el final del *Crátilo*, donde la propuesta del plano de las Formas, que enfatiza la relación con lo ontológico, señala igualmente el papel secundario de los análisis orientados prioritariamente al lenguaje, dado que éste es entendido por Platón como un mediador llamado a expresar la captación de lo real o el fracaso en esta empresa. Una atención desmedida puede desembocar en una pretensión de fundar conocimiento en el lenguaje, al estilo de Antístenes, o bien en una erística pesimista respecto de la posibilidad de conocimiento, como en el caso megárico, o bien en una actividad persuasiva disociada de la búsqueda de fundamentos objetivos, según las críticas dirigidas a personajes como Gorgias y Protágoras en tanto prototipos de sofistas y oradores. Sobre este punto, véase Introducción, 4.2.2.

metieron. Dijeron, por cierto, que iban a hacer una demostración de sabiduría protréptica,[34] pero ahora me parece que consideraron que era nece-
278d sario primero jugar contigo. Entonces, Eutidemo y Dionisodoro, ya tuvieron sus burlas, y seguramente es suficiente. Ahora bien, después de eso muestren ustedes dos exhortando al muchacho a que es necesario preocuparse por la sabiduría y la virtud. En primer lugar, yo les voy a indicar cómo lo entiendo y cómo deseo escucharlo. Así, si les parece que estoy haciéndolo a la manera de un aficionado y de modo ridículo, no se rían de mí, porque me atrevo a improvisar enfrente de
278e ustedes por el ansia de escuchar su sabiduría. Soporten, entonces, escuchando sin reírse ustedes y sus discípulos. Y tú, hijo de Axíoco, respóndeme: ¿acaso no deseamos todos los hombres que las cosas nos salgan bien?, ¿o esta pregunta es una de las ridículas que hace un momento temía? Pues, sin duda, el preguntar este tipo de cosas es insensato: ¿quién de los hombres no desea que las cosas le salgan bien?[35]

[34] El protréptico fue pedido por Sócrates en 274d-275b y Eutidemo aceptó la propuesta en 275b-c. Sin embargo, el esquema argumental sobre las ambigüedades en torno de la noción de conocimiento estuvo lejos de satisfacer tal pedido, precisamente porque mina la pretensión de conocimiento cierto. Para desandar este camino, el personaje Sócrates ofrecerá un ejemplo del tipo de desarrollo que busca; esto sirve en la economía del diálogo para mostrar la distancia entre la erística y el diálogo cooperativo que caracteriza el modelo de dialéctica platónica. Sobre este punto, véase A. Vigo, "Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo", *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires* XXXIV/2, 2000, pp. 509-542, e Introducción, 4.3.

[35] La estructura del argumento está organizada como sigue: 1) Se desea la felicidad, que se logra con bienes (278e-279a); 2)

”–No hay ninguno que no, dijo Clinias. 279a

”–Bien –dije yo–. Dando esto por sentado, ya que deseamos que las cosas nos salgan bien, ¿cómo lo haríamos? ¿Acaso si tuviéramos muchos bienes? ¿O eso es incluso más ingenuo que aquello? Pues, ciertamente, es evidente que esto es así.

”Estuvo de acuerdo.

”–Vamos, ¿qué cosas, entonces, resultan ser bienes para nosotros? ¿O parece que no es difícil ni propio de un hombre muy brillante resolver esto? Porque cualquiera nos diría que ser rico es un bien, ¿no?

”–Efectivamente –dijo.

”–¿Entonces también estar sano, ser bello y estar 279b
bien dispuesto en los demás aspectos referidos al cuerpo?

”Le parecía que sí.

”–Por cierto, es evidente que los buenos linajes, los poderes y los honores en el ámbito propio son bienes.

”Lo aceptaba.

”–¿Cuál de los bienes, dijo, nos falta todavía? Entonces, ¿qué es el ser moderado, justo y valiente?[36]

Deducción de los bienes principales (279b-c); 3) Reducción de la capacidad de acierto a la sabiduría (279d-280b); 4) Criterio de selección: posesión y uso (280c-e); 5) El bien requiere uso correcto, que se logra con conocimiento (281a-e); 6) Entonces, es preciso filosofar (282a-d). La hipótesis del punto 1) se plasma a través de la ambigua expresión *eû práttein*, que significa literalmente “obrar bien” y por extensión “irle a uno bien”, “ser dichoso”, lo cual crea una tensión entre la perspectiva de búsqueda de la virtud y la felicidad que constituye un condicionamiento de lenguaje para la ética griega. Sobre este punto, véase P. Dimas, “Happiness in the *Euthydemus*”, *Phronesis* 47.1, Leiden, 2002, pp. 1-27.

[36] La parte 2) del argumento enfoca el criterio de elección de bienes que permite diferenciar entre lo que tradicionalmente se llama “bienes condicionales” (D. Russell, *Plato on Pleasure*

Por Zeus, Clinias, ¿crees tú que actuaremos correctamente si establecemos estas cosas como bienes, o si no lo hacemos? Pues probablemente alguien podría discutírnoslo, pero ¿a ti qué te parece?

279c ”–Son bienes –dijo Clinias.

”–Bien –dije yo–. ¿En qué parte del coro colocaremos la sabiduría? ¿Entre los bienes, o qué dices?

”–Entre los bienes.

”–Procura, asimismo, que no pasemos por alto alguno de los bienes que también sea digno de mención.

”–Pero me parece que nada nos está faltando –dijo Clinias.

”Yo dije al acordarme:

”–Sí, por Zeus, me temo que estemos pasando por alto el más grande de los bienes.

”–¿Cuál es ése? –dijo él.

”–La capacidad de acierto, Clinias. Lo que todos dicen, incluso los muy mediocres, que es el más grande de los bienes.[37]

---

and the Good Life, Oxford, OUP, 2005, p. 23) o “facilitadores” (P. Dimas, “Happiness in the Euthydemus”, *Phronesis* 47.1, Leiden, 2002, p. 3), que habrán de supeditarse a la sabiduría, único bien en sí y por sí, dando lugar a lo que Russell llama una concepción directiva de la felicidad (pp. 17 ss.). La sensatez (*sophrosýne*), la justicia (*dikaiosýne*) y la valentía (*andreía*) forman junto con la sabiduría, que será mencionada inmediatamente, la lista de cuatro virtudes cardinales que constituye un instrummento heurístico de primer nivel en el libro IV de *República*, a los efectos de trazar el paralelismo entre la estructura del alma humana y la de la ciudad. La lista se menciona explícitamente en IV.479e. A ellas agrega Platón en otras obras la piedad o religiosidad (*hosiótes*). Sobre los vínculos entre este planteo y el de *República*, véase Introducción, 4.1.2.

[37] La parte 3) del argumento se apoya en la noción de “capacidad de acierto”, expresión que intenta traducir el término *eutykhía*, habitualmente vertido como “éxito”. En rigor, esta

"–Dices la verdad –dijo.

"Y yo dije a su vez, volviendo a cambiar de opinión: 279d

"–Por poco quedamos en ridículo ante los extranjeros tú y yo, hijo de Axíoco.

"–¿Por qué? –dijo.

"–Porque al establecer anteriormente la capacidad de acierto hace un momento hablábamos a su vez acerca de lo mismo.

"–¿De qué cosa?

"–Es ciertamente ridículo, lo que se planteó antes, establecerlo de nuevo y decir dos veces lo mismo.

"–¿Por qué dices eso? –dijo.

"–La sabiduría, por cierto –dije yo–, es la capacidad de acierto. Incluso un niño sabría eso.

"Y él se asombró. Es aún tan joven e ingenuo. Y yo, al darme cuenta de que él estaba asombrado, dije: 279e

"–¿Acaso no sabes que sobre la buena práctica de la flauta los flautistas tienen capacidad de acierto?

última opción desdibuja el hecho de que literalmente el vocablo significa "buena (*eû*) suerte (*týkhe*)", punto importante en el argumento, en tanto en el imaginario cotidiano esta arista era considerada un elemento importante en la consecución de la felicidad. El tratamiento, que se apoya en ejemplos de técnicas, muestra claramente que no se trata de mera suerte, sino que prima la capacidad cognitiva. La identificación entre *eutykhía* y felicidad tiene por fin, entonces, minimizar el peso de la suerte, insistiendo en una redefinición de la primera en términos de capacidad de acierto, que responde no al plano del azar sino al del saber. Nótese que la expresión *eû práttein*, que aparece por primera vez en 278e (véase nota *ad loc.*) y traducimos como "salir las cosas bien", implica igualmente una conexión con la idea de acierto guiado por una actitud bien orientada, lo cual abona igualmente la asociación entre sabiduría, bien y felicidad.

"Estuvo de acuerdo.

"–Entonces –dije yo–, ¿y sobre la escritura y lectura de las letras los gramáticos?

"–Claro.

"–¿Y qué? En relación con los peligros del mar ¿acaso crees que alguien tiene, para hablar en general, más capacidad de acierto que los pilotos sabios?

"–Ciertamente no.

"–¿Y qué? Al servir en el ejército ¿con cuál de los dos compartirías más placenteramente el peligro y la suerte: con un estratega sabio o con uno ignorante?

"–Con uno sabio.

"–¿Y qué? Al estar enfermo ¿con cuál de los dos enfrentarías el peligro más placenteramente, con
280a un médico sabio o con uno ignorante?

"–Con uno sabio.

"–Acaso entonces –dije yo–, ¿crees que actuarías con más capacidad de acierto si lo haces con un sabio que con un ignorante?

"Estaba de acuerdo.

"–Por tanto, la sabiduría hace a los hombres tener capacidad de acierto en todas partes. Pues efectivamente si se equivocan no habría sabiduría, sino que es necesario actuar y alcanzar el propósito rectamente. De otro modo no habría sabidu-
280b ría. No sé de qué manera, en síntesis, al terminar, estuvimos de acuerdo en que esto es así: estando la sabiduría presente, para quien estuviera presente, no hay ninguna necesidad de capacidad de acierto; después que acordamos esto, le preguntaba de nuevo cómo dispondríamos las cosas

que habíamos acordado antes. Acordamos, pues –dije–, que si muchos bienes estuvieran presentes para nosotros, seríamos felices y las cosas nos saldrían bien.[38]

Estuvo de acuerdo.

"–¿Acaso, entonces, seríamos felices a través de los bienes presentes, si no nos fuesen útiles de ningún modo o si lo fueran?[39]

"–Si lo fueran –dije.

"–¿Acaso, entonces, serían útiles en algo si sólo los tuviésemos pero no los usásemos? Por ejemplo, respecto de los alimentos, si tuviésemos muchos pero no los comiésemos, o en el caso de la bebida, si no la bebiésemos, ¿es posible que nos fuesen útiles? 280c

"–Por supuesto que no –dijo.

"–¿Entonces qué? Todos los artesanos, si tuviesen todas las cosas necesarias disponibles para cada uno en su propia labor, pero no las usaran, ¿acaso las cosas les saldrían bien con esa posesión, porque serían poseedores de todas las cosas que es necesario que posea el artesano? Por ejemplo, el carpintero, si tuviese disponibles

38 El pasaje está impregnado del vocabulario de la "presencia" (*parousía*) usual en la referencia a la conexión entre plano sensible y plano inteligible; esta proyección está habilitada aquí por la dimensión cognitiva aludida en la sabiduría y la dimensión de lo bueno. Esta terminología será objeto de revisión crítica por parte de Dionisodoro en 300c ss.

39 La parte 4) del argumento introduce la explicitación del criterio por el cual los bienes son bienes, que enfatiza el hecho de que sólo la guía intelectual puede conferirles ese rasgo, mientras que de otro modo son neutros, en lo que se ha visto un antecedente de la doctrina estoica de los indiferentes. Sobre este punto, véase J. Annas, "Is Plato a Stoic?", *Methéxis* 10, Buenos Aires, 1997, pp. 23-38.

todos los instrumentos y bastante madera, pero
280d no construyera, ¿es posible que sacara provecho de esa posesión?[40]

"–Claro que no –dijo.

"–¿Y qué? Si alguien poseyera riquezas y todos los bienes que hace un momento mencionábamos, pero no los usara, ¿acaso sería feliz con la posesión de esos bienes?

"–En efecto no, Sócrates.

"–Por tanto, es necesario –dije–, según parece, que el que va a ser feliz no sólo posea ese tipo de bienes, sino también que los use, porque sin eso nada en la posesión resulta provechoso.

"–Dices la verdad.

280e "–¿Acaso entonces, Clinias, esto es suficiente para hacer feliz a alguien: poseer los bienes y usarlos?

"–Me parece que sí.

"–¿En qué caso? –dije yo–. ¿Si alguien lo usa rectamente o si no lo hace?[41]

[40] El pasaje constituye un antecedente de la crítica a los megáricos dirigida por Aristóteles en *Metafísica*, IX.3-4 a la tesis de que no hay potencia si no es en el momento de actualización, con ejemplos que son similares a los que aparecen aquí. Por ejemplo, en el caso de la carpintería, se estipula que no puede construir el que no está construyendo, sino el que está construyendo, cuando construye. Lo importante de esta conexión, que tiene importantes ramificaciones en la filosofía helenística, en tanto lleva a la postulación del llamado argumento dominante, en torno del problema de lo posible, radica en que este pasaje del *Eutidemo* ofrece un tratamiento similar en conexión con otras tesis megáricas, de modo que opera como muestra de que la discusión que se generalizaría más tarde tuvo sus orígenes en la primera generación de socráticos. Sobre este punto, véase *FS*, 236-7 y notas *ad loc*.

[41] En la parte 5) el requisito de uso recibe la especificación adicional de corrección, lo cual vuelve a enfatizar la conexión de la felicidad con un agente que actúe con conocimiento. Para ello

”–Si lo usa rectamente.

”–Por cierto –dije yo–, tienes razón, porque además, creo, es peor si alguien usa una cosa cualquiera de manera incorrecta que si se deja estar, pues una cosa es un mal mientras que la otra no es ni un mal ni un bien. ¿O no decimos eso? 281[a]

”Estaba de acuerdo.

”–¿Entonces qué? En el trabajo y en el uso referido a la madera, ¿acaso lo que logra usarla correctamente es otra cosa que el conocimiento de carpintería?

”–Desde luego que no –dijo.

”–Y seguramente, en el trabajo con aparejos lo que logra que se usen correctamente es el conocimiento.

”Asintió.

”–¿Acaso, entonces –dije yo–, también respecto del uso de los bienes de los que hablábamos antes, la riqueza, la salud y la belleza, al usar correctamente todo este tipo de cosas había un conocimiento que guiaba y orientaba la práctica, 281[b] o algo distinto?

”–Un conocimiento –dijo él.

”–Por lo tanto, el conocimiento proporciona a los hombres en toda posesión y práctica no sólo

---

se sostiene que contando con ellos (riqueza, salud, belleza, etc.), quien tiene sabiduría puede ser mejor que lo que sería con sus opuestos (pobreza, enfermedad, fealdad, etc.), pero quien tiene ignorancia es con ellos peor de lo que sería con sus opuestos, ya que, como se enfatizará en 281b-c, sin la guía del conocimiento quienes están en situaciones de ventaja pueden causar males mayores que quienes están en situaciones menos privilegiadas. Una idea similar, asociada con los riesgos de que alguien de altas capacidades intelectuales se corrompa, se presenta en *República*, VI.491d-492a y 497b-c, tesis para la cual el caso de Clinias al que se orienta la trama de esta obra sería un ejemplo.

la capacidad de acierto sino también el logro de que las cosas salgan bien.[42]

"Estaba de acuerdo.

"–¿Acaso, entonces, por Zeus –dije yo–, es provechosa alguna de las demás posesiones sin sensatez ni sabiduría? ¿Acaso se beneficiaría un hombre que posea muchas cosas y haga muchas cosas sin tener conciencia, o sería mejor tener pocas con conciencia?[43] Analiza lo siguiente:
281c ¿actuando menos no se equivocaría menos, y equivocándose menos las cosas le saldrían menos mal, y si las cosas le salen menos mal sería menos desgraciado?[44]

"–Claro –dijo.

"–Entonces, ¿alguien actuaría menos si es pobre o si es rico?

"–Si es pobre –dijo.

"–¿Y si es débil o fuerte?

"–Débil.

"–¿Y si goza o si carece de respeto?

42 Esta conclusión sanciona la ecuación según la cual, contando con la posesión (*ktêsis*) y la práctica (*práxis*) o uso, el conocimiento asegura capacidad de acierto (*eutykhía*) y logro de que las cosas salgan bien (*eupragía*), de un modo que integra todas las nociones que hasta ahora se introdujeron paulatinamente, y se prepara el camino para la determinación de 281d, según la cual la sabiduría es el único y legítimo bien, en sí y por sí, mientras que los restantes se subordinan como variantes neutras.

43 Algunos consideran la expresión "con conciencia" una glosa que malentiende el sentido del texto. En efecto, contrasta con el pasaje 280e-281a, donde la oposición es negativo-neutro, y riñe con los ejemplos siguientes, en los cuales se muestra que, si no se es juicioso, conviene no contar con situaciones ventajosas que podrían multiplicar el mal producido. Véase 280e y nota *ad loc.*

44 La expresión "salir a alguien las cosas mal" traduce *kakòs práttein*, fórmula contraria de *eû práttein*, analizado en 278e y nota *ad loc.*

"–Si carece.

"–¿Y actuaría menos si es valiente y sensato o si es cobarde?

"–Si es cobarde.

"–¿Entonces también si es perezoso más que aplicado?

"Estaba de acuerdo.

"–¿Y si es lento más que rápido, y de vista y oído torpe más que agudo? 281d

"Estábamos de acuerdo ambos en todas estas cosas.

"–En síntesis, Clinias –dije–, me parece que respecto de todas estas cosas que decíamos antes que son bienes, el argumento no trata sobre si resultan ser naturalmente bienes en sí y por sí mismos, sino que según parece es así: si, por una parte, la ignorancia los guía, son males mayores que sus contrarios, y en tanto ponen más poder a disposición de un guía que es malo, mientras que si los guía la sensatez y la sabiduría son bienes mayores, pero ninguno de ellos es en sí y por 281e sí mismo de valor alguno.[45]

"–Así se muestra –dijo–, según parece, como tú dices.

[45] Véase 280e y nota *ad loc.* Este corolario habilita la reducción de la multiplicidad de bienes del sentido común a uno único, lo cual presenta una innegable economía teórica y permite que en el segundo modelo protréptico Sócrates y Clinias, a partir de 288a, se dediquen a investigar cómo lograr este bien único sobre un terreno mejor delimitado. Por otra parte, es llamativo que asistamos aquí a una reducción de este tipo, que se asocia no solamente con la tesis de la unidad de la virtud, aludida en pasajes platónicos considerados fieles a la tradición socrática, sino también con la tesis del bien uno al que se llama con muchos nombres que testimonian las fuentes como doctrina de Euclides de Mégara. Sobre este punto, véase Introducción, 4.1.3.

"–Entonces, ¿qué concluimos a partir de lo dicho? ¿Acaso que del resto nada es ni bueno ni malo, mientras que se dan estas dos cosas: la sabiduría es un bien y la ignorancia un mal?

"Estuvo de acuerdo.

282a "–Analicemos todavía el resto –dije–. Dado que todos deseamos ser felices, y parece que llegamos a serlo por usar las cosas y usarlas correctamente, y el conocimiento era el que proporcionaba la corrección y la capacidad de acierto, en efecto, es preciso, según parece, que todo hombre se prepare de cualquier manera para ser lo más sabio posible, ¿o no?[46]

"–Sí –dijo.

"–Si se cree que se debe recibir de un padre esto,
282b mucho más que riquezas, y como de los tutores y amigos, tanto del resto como de los que pretenden estar enamorados, y de los extranjeros y ciudadanos, pedirles y suplicarles participar de la sabiduría, ¿no hay nada vergonzoso, Clinias, ni reprochable en servir y someterse tanto a un enamorado como a cualquier hombre porque uno quiere entregarse a buenos servicios deseando convertirse en sabio? ¿O no te parece así? –dije yo.

"–Me parece que tienes toda la razón –dijo él.

282c "–Si es que la sabiduría, Clinias –dije yo–, es algo

[46] La sexta y última parte del modelo cimenta en lo previo la conveniencia de cultivar la sabiduría, que, en tanto no se muestra directamente, deja a quien la busca en estado de filosofía, es decir de apetencia de un saber que hay que conseguir entregándose a guías. Precisamente, este primer modelo protréptico resalta el problema de la calidad de estos guías, punto sobre el que, a la vista del comportamiento de Eutidemo y Dionisodoro y de otros que se pretenden mejores alternativas, volverá Critón con preocupación en el final del diálogo.

enseñable, y no adviene espontáneamente a los hombres, pues esto es para nosotros algo aún no analizado y todavía no llegamos a un acuerdo tú y yo.[47]

"–Pero a mí –dijo–, Sócrates, me parece que es enseñable.

"Y yo complacido contesté:

"–Tienes razón, maravilla de hombre, e hiciste bien en apartarme de tan enorme investigación sobre ese mismo punto, si la sabiduría es o no enseñable. Ahora, entonces, dado que te parece precisamente que es enseñable y que es la única entre las cosas que existen que hace feliz y con capacidad de acierto al hombre, ¿dirías algo di- 282d
ferente de que es necesario filosofar y tú mismo tienes en mente hacerlo?

"–Claro, Sócrates –dijo–. Lo más posible.

"Y yo, contento de escuchar eso, dije:

"–Mi modelo, Dionisodoro y Eutidemo, de cómo deseo que sean los discursos protrépticos es éste, tal vez de aficionado y dicho con esfuerzo y falta de concisión. El que quiera de ustedes dos, que nos haga una demostración de esto mismo siguiendo la técnica. Y si no quieren eso, desde 282e
donde yo dejé, demuestren lo que sigue al muchacho: si él debe poseer todo el conocimiento o existe uno único que debe conseguir para ser

[47] La cuestión de la enseñabilidad de la sabiduría, es decir de la transmisión misma de conocimiento, se conecta, por un lado, con el problema de la enseñabilidad de la virtud, dadas las relaciones establecidas entre sabiduría y bien, pero, por otro, subrayan el hecho de que los tratamientos erísticos en torno del conocimiento que ocuparon la primera demostración de Eutidemo y Dionisodoro fueron por completo inútiles a los efectos de aclarar esta cuestión.

feliz y ser un hombre bueno, y cuál es. Como decía al comenzar, resulta ser de máxima importancia para nosotros que este joven se vuelva sabio y bueno.

283a ”Entonces, yo dije eso, Critón. Estaba realmen-
te muy concentrado en lo que vendría después
y examinaba de qué manera abordarían el ar-
gumento y por dónde comenzarían a incitar al
joven a ejercitarse en la sabiduría y la virtud.
Entonces el más viejo de ellos, Dionisodoro,
inició primero el argumento y todos nosotros
lo miramos inmediatamente para oír palabras
283b asombrosas. Y eso precisamente nos sucedió,
pues el hombre lanzó un argumento asombroso,
que vale la pena que escuches en qué medida era
una incitación a la virtud.

”–Dime, Sócrates –dijo–, y también el resto de ustedes que dicen que desean que este muchacho se vuelva sabio, ¿están bromeando cuando dicen eso o lo desean verdaderamente y están hablando seriamente?

”Ahí me di cuenta de que antes habían creído
que nosotros estábamos bromeando. Cuando
les pedimos que ambos conversaran con el mu-
chacho y que por eso contestaron con bromas
283c y no hablaron seriamente. Al darme cuenta de
eso dije todavía con más énfasis que hablábamos
con signular seriedad.

”Y Dionisodoro dijo:

”–Examínalo, Sócrates, no sea cosa que vayas a retractarte de lo que afirmas ahora.

”–Ya está examinado –dije yo–, pues nunca me voy a retractar.

"–¿Entonces qué? –dijo–. ¿Dicen ustedes que desean que él se vuelva sabio?

"–Claro.

"–Y ahora –dijo él– ¿Clinias es sabio o no?

"–Dice que todavía no, pero no es un fanfarrón.

"–Y ustedes –dijo– ¿quieren que él se vuelva sa- 283d
bio, y que no sea ignorante?

"Estábamos de acuerdo.

"–Entonces quieren que se vuelva lo que no es, y que ya no sea lo que es ahora.

"Al escuchar eso quedé confundido, y estando yo confundido tomó la palabra y dijo:

"–Dado que quieren que él no sea ya lo que es ahora, según parece, ¿quieren algo distinto que matarlo? ¡Realmente serían de gran valor amigos y enamorados de tal clase, que produjeran por sobre todo la destrucción del amado!

"Y Ctesipo, al escuchar, se indignó por su amado 283e
y dijo:

"–Par de extranjeros de Turios, si no fuera algo muy grosero de decir, les diría "que te recontra", por ocurrírseles mentir acerca de mí y del resto sobre semejante asunto, que yo creo que es impío esbozar, como que yo quisiera que él sea destruido.

"–¿Y qué, Ctesipo –dijo Eutidemo–, acaso te parece que es posible mentir?[48]

[48] La imposibilidad de mentir es central en las discusiones platónicas sobre el error. Se la menciona además en *Crátilo*, 429d ss. y *Sofista*, 236e, en un marco que presenta fuertes conexiones críticas con la filosofía de Antístenes, a quien la tradición atribuye este argumento en el contexto de su posición acerca de la adecuación de los nombres –mencionada poco antes en 277e–,

"–Por Zeus –respondió–, a no ser que realmente me esté volviendo loco.

"–¿Al decir el asunto acerca del cual trata el argumento o al no decirlo?

"–Al decirlo –dijo.

284a "–Entonces, si precisamente lo dice de las cosas que son, ¿acaso no dice aquella de la que se habla?

"–¿Cómo no? –dijo Ctesipo.

"–¿Y esa de la que habla es una de las cosas que son, diferente del resto?

"–Claro.

"–Entonces –dijo–, ¿el que la dice dice lo que es?

"–Sí.

"–Y, en efecto, el que dice lo que es, es decir las cosas que son, dice la verdad; de modo que Dionisodoro, si dice las cosas que son, dice la verdad y no te está mintiendo en nada.[49]

284b "–Sí –dijo–, pero el que dice eso, Eutidemo –con-

---

que pretende justamente alcanzar conocimiento del plano ontológico a partir del análisis del lenguaje. Véase Introducción, 4.2.2, especialmente sobre el sentido que puede tener esta alusión a teorías antisténicas. El argumento parte de la ambigüedad constitutiva de la noción de *légein tò prâgma*, que puede implicar tanto "hablar de un asunto" como "decir una cosa", teniendo en cuenta que *prâgma* tiene una amplitud similar a "cosa" en español, que remite tanto a un asunto en abstracto contenido en un discurso como a un objeto particular comprometido con el plexo de entidades. El primer sentido será neutralizado rápidamente para sostener en 284a que siempre se dice lo que existe. Con este pasaje se logra construir el nexo sistemático entre lenguaje y ontología que permite negar la existencia del error.

49 Proclo sostiene a propósito de esta tesis que "Antístenes decía que no es posible contradecir, pues, afirma, todo enunciado dice la verdad. Pues el que dice, dice algo, el que dice algo, dice lo que es y el que dice lo que es dice la verdad" (*Sobre el* Crátilo *de Platón*, 37; *FS*, 959; *SSR*, V.A.155). Aristóteles se refiere a este argumento en *Tópicos*, VIII.2.158A7-13, *Refutaciones sofísticas*, 15.174B8-11 y 38-40 y *Retórica*, III.18.1419B1.

testó Ctesipo–, no está diciendo las cosas que son.

"Y Eutidemo dijo:

"–Pero las cosas que no son no existen, ¿no?[50]

"–No existen.

"–¿Entonces las cosas que no son no existen de ningún modo?

"–De ningún modo.

"–¿Entonces es posible que alguien haga algo acerca de ellas, de modo que alguien, quienquiera que sea, pudiese producir esas cosas que no existen de ningún modo?

"–Me parece que no –dijo Ctesipo.

"–¿Entonces qué? ¿Los oradores, cuando hablan en público, no hacen nada?

"–Lo hacen, claro –dijo él.

"– Entonces, si efectivamente hacen algo, ¿tam- 284c
bién lo producen?

"–Sí.

"–¿Acaso hablar es hacer y producir?

"Estuvo de acuerdo.

"–Por consiguiente –dijo–, nadie dice las cosas que no son, pues estaría ya produciendo algo, y has estado de acuerdo en que nadie puede producir lo que no es, de modo que de acuerdo con tu propio argumento nadie dice cosas falsas, sino

50 La negativa de Ctesipo motiva esta argumentación complementaria que apunta a sostener la reducción ya iniciada identificando la noción de decir una cosa (*légein prâgma*) con la de nombrar algo existente, enfatizando ahora, con parámetros eleáticos, la dicotomía ser-no ser. Por eso se indica que lo que no es no es de ningún modo (*oudamôs*), y por consiguiente no se puede operar produciendo lo que no es, ni siquiera en el plano discursivo. Si es así, se pretende, la objeción de Ctesipo no tiene sentido.

que, si Dionisodoro habla, está diciendo la verdad y las cosas que son.

”–¡Por Zeus, Eutidemo! –dijo Ctesipo–. Al contrario, las cosas que son se dicen de una cierta manera, no realmente como son.[51]

”–¿Cómo dices, Ctesipo? –preguntó Dionisodoro–. ¿Hay algunos que digan las cosas como son?

284d ”–Por supuesto –dijo–, son los nobles y buenos, los que dicen la verdad.

”–¿Entonces qué? –contestó él–. ¿Las cosas nobles no son buenas y las malas, malas?

”Estaba de acuerdo.

”–¿Y coincides en que los nobles y buenos dicen las cosas como son?

”–Coincido.

[51] El giro parece ser una nueva referencia intertextual a la teoría antísteníca tal como la conocemos por el testimonio de Aristóteles, que le atribuye la negación de que se pueda decir qué es una cosa (*tí estí*), sino solamente cómo es (*poiòn estí*). Sobre este punto, véase Introducción, 4.2.2. Puntualizar esto aquí sirve para indicar a la vez una dificultad del planteo de Antístenes, a la vez que un manejo superficial de las tesis en juego por parte de Eutidemo y Dionisodoro como portavoces de una práctica erística de otro origen, como sugerimos en el punto citado de la Introducción. La objeción de Ctesipo a través de la introducción de un elemento modal sienta las bases para un nuevo argumento construido mediante el procedimiento de adosar al planteo de “decir las cosas” (*légein tà prágmata*) la expresión “como son” (*hos ékhei*). A la ambigüedad previa se suma ahora que esta expresión permite entender el enunciado “decir las cosas como son” como la perspectiva objetiva respecto de los rasgos del objeto, que es como entiende el giro Ctesipo, o como una indicación del modo en que el sujeto se posiciona al hablar de las cosas en cuestión, que en el ejemplo aducido da lugar a “hablar mal de las cosas malas”. Ctesipo interpreta esto desde la perspectiva objetiva de crítica epistemológica y ética. La postura erística, en cambio, supone la interpretación subjetiva que pretende ridiculizar la respuesta de Ctesipo al referirse a las cosas grandes o cálidas poniéndose en ese estado.

"–Por consiguiente, Ctesipo –dijo–, los buenos hablan mal acerca de las cosas malas, si es que dicen esas cosas como son.

"–Sí, por Zeus –dijo él–, forzosamente, al menos en lo que respecta a los malos, entre quienes tú, si me haces caso, evitarás estar, para que los hombres nobles no hablen mal de ti, porque sabes bien que 284e
los hombres buenos hablan mal de los malos.

"–¿Y de los grandes hablan con grandeza –dijo Eutidemo– mientras que de los cálidos hablan con calidez?

"–Claramente –dijo Ctesipo–, y, en efecto, de los fríos hablan con frialdad y afirman que así es su diálogo.[52]

"–Estás ofendiendo, Ctesipo –dijo Dionisodoro–, estás ofendiendo.

"–¡Por Zeus!, yo al menos no, Dionisodoro –respondió él–, porque te aprecio, pero te aconsejo como compañero, e intento convencerte de que nunca digas enfrente de mí de manera tan grosera que yo quiero ver destruidos a esos que yo tengo en mayor estima. 285a

[52] En el clima de tensión que caracteriza este pasaje, Ctesipo comprende inmediatamente la torsión del argumento y replica poniendo en juego el adjetivo *psykhrós*, que traducimos literalmente como "frío", pero que se refiere a lo que suele llamarse un estilo frígido, tal como se desprende, por ejemplo, del uso que le da Aristóteles para criticar a Alcidamante en *Retórica*, III.3.1406a. Por otra parte, es interesante notar que el intercambio entre Ctesipo y Dionisodoro comenzó precisamente cuando el primero se sintió ofendido y pretendió que había una mentira de por medio. En rigor, la ofensa tiene sentido porque implica que se ha cometido una agresión, en este caso diciendo algo que no es cierto. Ahora bien, Dionisodoro se opuso al argumento de la imposibilidad del error y la mentira, de modo que, desde la estricta lógica, si ahora se ofende quedaría en una situación de contradicción, punto que será retomado en 285d.

"Entonces yo, dado que me parecía que estaban muy enojados entre ellos, me puse a bromear con Ctesipo y le dije:

"–Ctesipo, a mí me parece que debemos aceptar lo que dicen los extranjeros, si quieren darnos eso, y no discutir por una palabra.[53] Si efectivamente saben destruir a los hombres de manera que de dañinos e insensatos los hacen virtuosos y sensatos, ya sea que estos dos hombres o han
285b descubierto este procedimiento o aprendieron de algún otro una destrucción y ruina de tal tipo que destruyendo al que es dañino aparezca otra vez virtuoso, si saben eso –y es evidente que lo saben, o al menos decían que era de ellos la técnica descubierta hace poco para convertir en buenos a los hombres que antes eran dañinos–, entonces concedámosles eso: que nos maten al muchacho y lo hagan sensato, y también a todo el resto de nosotros. Si ustedes los jóvenes tie-
285c nen miedo, que el peligro se dé en mí, como en un cario,[54] porque yo, precisamente porque soy

[53] La intervención de Sócrates viene a mediar en una situación de tensión que amenaza con interrumpir el diálogo. Esto ha sido interpretado a menudo como una sugerencia de que la práctica erística produce siempre situaciones de fricción y no de entendimiento mutuo entre los interlocutores, un punto esperable en una metodología que opera a través de la refutación para provocar sensación de desconcierto, algo que no puede ser, por definición, recibido con agrado. Es de notar igualmente la insistencia de Sócrates en que todo el entuerto ha sido provocado por una actitud que nunca ha salido del plano de las ambigüedades del lenguaje y, por tanto, se le aplican las objeciones sobre su inutilidad para conocer lo real que ya habían sido esbozadas en 278b.

[54] La comparación con un cario, habitante de la región de Caria, al sur y sudoeste de Jonia, con capital en Halicarnaso, ha sido entendida como una mención despreciativa, pero también como una referencia a la calidad de mercenarios que caracte-

viejo, estoy listo para arriesgarme y me entrego a mí mismo a este Dionisodoro como a Medea de Cólquide.[55] Que me mate, y si quiere, que me hierva, y si no, que haga lo que quiera, sólo con que me reaparezca virtuoso.

"Y Ctesipo dijo:

"–También yo mismo, Sócrates, estoy listo para entregarme a mí mismo a este par de extranjeros, incluso si quieren desollarme todavía más de lo que me están desollando ahora, con tal de que mi piel no vaya a terminar para un odre, 285d
como la de Marsias,[56] sino para la virtud. Precisamente, Dionisodoro, aquí presente, cree que yo me encolerizo con él, pero yo no me encolerizo, sino que contradigo lo que me parece

---

rizaba a numerosos oriundos de esa zona, en posible alusión al modo en que Sócrates se ofrece para tomar el riesgo de la argumentación frente a Dionisodoro. Véase la nota siguiente, y, para esta última interpretación de la mención, R. Kent Sprague (*Euthydemus*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965, p. 26). La expresión se repite en *Laques*, 187b1.

55 El interludio, que en la trama tiene por objeto calmar los ánimos, lleva a Sócrates al planteo de una analogía mítica como las que se harán más tarde (véase Introducción, 4.1.1). En este caso se retoma la trama aludida por Eurípides en *Medea*, 8 ss., según la cual Medea llevó a las hijas de Pelias al parricidio involuntario convenciéndolas de que por medio de un conjuro, tras despedazar y hervir a su padre éste reviviría rejuvenecido. Una alusión al despedazamiento y cocción de seres humanos se encontrará en 301c-d.

56 Marsias era un sileno que en un arranque de soberbia desafió al propio Apolo a una demostración acerca de cuál de ambos era más diestro con la flauta. El desenlace fue la derrota de Marsias y el castigo asociado de ser desollado vivo, como relata Heródoto, VII.26, entre otros. La intervención de Sócrates no tiene éxito porque Ctesipo no cede la palabra y vuelve a enlazarse en una discusión que se encamina hacia la erística. Puede verse aquí el comienzo de la transformación de Ctesipo, que adopta un razonamiento como el que se asocia con Pródico en 277e.

que no está diciendo bien en relación conmigo. Pero tú, querido Dionisodoro –dijo–, no llames ofender al contradecir, pues ofender es algo diferente.

"Y Dionisodoro respondió:

"–Ctesipo, armas los argumentos como si existiera el contradecir.[57]

285e "–Por completo –dijo– y forzosamente. ¿O tú, Dionisodoro, no crees que sea posible contradecir?

"–Tú realmente no podrías mostrar jamás que escuchaste a dos hombres contradiciéndose uno al otro.

"–Dices la verdad –dijo–, pero ahora mismo te muestro que estoy escuchando a Ctesipo que contradice a Dionisodoro.

"–¿Y podrías dar explicación de eso?

"–Claro –dijo.

"–¿Entonces qué? –dijo él–. ¿Hay explicaciones para cada una de las cosas que existen?[58]

"–Por supuesto –respondió.

"–¿Acaso de cómo es cada una o cómo no es?

"–Cómo es.

286a "–Si recuerdas, Ctesipo –dijo–, precisamente

[57] La distinción semántica entre "ofender" (*loidoreîsthai*) y "contradecir" (*antilégein*) que Ctesipo pretende iniciar recuerda el análisis lingüístico que Platón atribuye a Pródico en *Protágoras*, 336e ss. La mera mención del último término produce un nuevo argumento refutativo, esta vez sobre la imposibilidad de contradecir, que constituye un complemento de la imposibilidad de mentir en 283e ss. De hecho, en *Metafísica*, V.29.1025 (*FS*, 950; *SSR*, V.A.152) Aristóteles los asocia igualmente como rasgos característicos de la posición antisténica. Véase Introducción, 4.2.2.

[58] Sobre esta alusión a la teoría de Antístenes, véase 277a y nota *ad loc.* e Introducción, 4.2.2.

hace un momento demostramos que nadie dice algo como no es, pues nadie manifiesta lo que no es cuando habla.

"–¿Y eso qué? –contestó Ctesipo–. ¿Tú y yo nos contradecimos menos?[59]

"–¿Acaso nos contradiríamos –dijo él– cuando ambos damos explicación de la misma cosa o así, en rigor, estaríamos diciendo lo mismo?[60]

"Estaba de acuerdo con esto último.

"–Pero cuando ninguno de los dos dé una explicación de esa cosa, ¿entonces podríamos contradecirnos? ¿O así ninguno de nosotros estaría refiriéndose en absoluto a esa cosa? 286b

"También en eso estaba de acuerdo.

"–Por consiguiente, cuando yo doy explicación de una cosa, y tú das otra de otra cosa distinta, ¿en ese caso nos contradecimos? ¿O yo estoy diciendo algo de una cosa, mientras que tú no

[59] Ctesipo persiste en las respuestas pragmáticas que ya ha postulado en 285e, insistiendo en que el contexto en que se encuentran es prueba suficiente de la existencia de la contradicción, en una actitud que recuerda la conocida respuesta de Zenón a las aporías del movimiento (Aristóteles, *Física*, 239b ss.). Como en ese caso, Dionisodoro no se amilana por la tensión, ya que el propósito es precisamente indicar la inconsecuencia entre lo que resulta evidente y la imposibilidad de proveer una fundamentación para ello. En la contradicción pragmática persistirá Sócrates en 286c.

[60] Suponiendo, entonces, un *lógos* propio para cada cosa, el correlato entre ambos polos presenta tres posibilidades: a) que ambos interlocutores se refieran a la misma cosa, caso en el cual, dado que tiene un único *lógos*, dirían lo mismo; b) que ninguno de ellos se refiera a la cosa en cuestión, caso en el cual hablan de cosas totalmente diferentes y no hay contradicción, o c) que uno se refiera a la cosa y el otro a otra distinta, de modo que este último no dice nada de la cosa. El error no puede ser entendido a la manera tradicional en términos de "decir lo que no es", como se recuerda en 286a, sino que resulta desde esta perspectiva un referirse a objetos diferentes.

estás diciendo nada en absoluto? El que no dice, ¿cómo podría contradecir al que dice?

"Ctesipo se quedó callado, pero yo, asombrado por el argumento, respondí:

286c "-¿Cómo dices, Dionisodoro? Realmente siempre me asombro de este argumento que he escuchado de muchos y muchas veces. En efecto, los del grupo de Protágoras se valían exageradamente de él e incluso los más antiguos,[61] pero a mí me parece siempre que es algo asombroso, porque anula tanto a los demás como a él mismo, aunque creo que aprenderé de ti la verdad sobre esto del mejor modo. No es posible decir falsedades -pues a eso apunta el argumento, ¿no?-, sino que al contrario, ¿o al hablar se dicen cosas verdaderas o no se dice nada?

"Estaba de acuerdo.

286d "-Entonces, ¿no es posible decir falsedades, pero es posible opinar?[62]

[61] También en *Crátilo*, 429d se afirma que el argumento ha tenido un uso extendido. A juzgar por el concierto de testimonios, Sócrates interpreta la tesis subjetivista de Protágoras, según la cual toda opinión es verdadera, como un indicio de la imposibilidad de error y contradicción e insistirá, como en la crítica de *Teeteto*, 171a ss., en que la posición se autorrefuta. Sobre este punto, véase G. Marcos, "¿Se autorrefuta el relativista Protágoras? Ensayo de reconstrucción de Platón, *Teeteto*, 170a-c", *Revista latinoamericana de filosofía* XXV.2, 1999, Buenos Aires, pp. 295-317, e Introducción, 4.1.2.

[62] La imposibilidad de decir falsedades entraña la proyección de estados cognitivos asociados. Específicamente, queda en entredicho el estado de opinión, que, de acuerdo al planteo del Platón en *República*, V.477b ss., consiste en un intermedio entre conocimiento e ignorancia comprometido primariamente con aquello que es y no es. Sobre el estatus de la opinión, véase G. Fine, "Knowledge and belief in *Republic*, V-VII", en S. Everson, *Epistemology. Companions to Ancient Thought 1*, Cambridge, CUP, 1990, pp. 85-115. La proyección a un campo más amplio y especialmente el de la opinión falsa permite reintroducir el

"–Tampoco opinar –respondió.
"–Por consiguiente, tampoco hay opinión falsa en absoluto.
"Dijo que no.
"–Por lo tanto, tampoco hay ignorancia ni hombres ignorantes. ¿Acaso no sería eso la ignorancia, si existiera, equivocarse acerca de las cosas?
"–Por supuesto –contestó.
"–Pero eso no existe –dije yo.
"Respondió que no.
"–¿Por hablar, Dionisodoro, sostienes este argumento, para decir algo raro, o realmente te parece que ninguno de los hombres es ignorante?
"–Tú refútame –contestó. 286e
"–¿Acaso es posible eso, de acuerdo con tu argumento, refutarte, si nadie se equivoca?
"–No es posible –contestó Eutidemo.[63]
"–¿Entonces no me estaba pidiendo Dionisodoro hace un momento que refutara? –dije yo.
"–¿Cómo podría pedir alguien lo que no existe? ¿Tú lo estás pidiendo?
"–Realmente, Eutidemo –dije yo–, no compren-

problema general de saber e ignorancia para cimentar la crítica en 286e.

[63] La incredulidad de Sócrates, que subraya el carácter antiintuitivo de la posición de Dionisodoro, señala la contradicción surgida de que, después de sostener teóricamente la imposibilidad de contradecir, Dionisodoro lo desafíe a refutarlo. Los comentarios suelen notar que es esta inconsecuencia la que precipita la intervención de Eutidemo, como sucederá en 297a. Sin embargo, no se trata de un paso en falso en la concatenación lógica del argumento, valor preeminente para la práctica erística, sino que estamos aquí más bien en un cambio de voz similar a los de 276c, 277a y 277b, donde los hermanos se alternan sin preocuparse por sostener tesis abiertamente contrastantes, lo cual refuerza la tensión entre lo que sucede y la imposibilidad de explicarlo. Véase notas *ad loc.*

do demasiado estas cosas sabias y bien dispuestas, sino que entiendo con cierta torpeza. Tal vez, entonces, voy a preguntarte algo sumamente
287a vulgar, pero discúlpame. Mira: si realmente no es posible equivocarse, ni opinar falsedades ni ser ignorante, ¿tampoco es posible errar cuando se hace algo? Pues al hacer no es posible errar en aquello que se hace. ¿No están diciendo eso?

"–Claro –dijo.

"–Ahora viene –dije yo– la pregunta vulgar. Si no erramos ni al hacer ni al hablar ni al pensar, ustedes, ¡por Zeus!, si eso es así, ¿vienen como maestros de qué? ¿Acaso no estaban diciendo hace un momento que podían transmitir del modo más perfecto entre los hombres la virtud a quien quiera aprender?[64]

287b "–¡Vamos, Sócrates! –dijo Dionisodoro tomando la palabra–. ¿Eres tan retorcido[65] como para

[64] Dando por sentada la tesis inicial de imposibilidad del error y sus corolarios de inexistencia de la mentira, la contradicción y la opinión en general, Sócrates procederá a señalar, como se dijo ya en 286c, que la posición sostenida se autorrefuta, ya que la inexistencia de ignorancia quita razón de ser a la pretensión de enseñanza o de aprendizaje. Se trata de una crítica dirigida directamente contra Protágoras en *Teeteto*, 171a ss.

[65] Literalmente, "eres tan Crono". La interpretación usual entiende el epíteto en el sentido de "lerdo", suponiendo que el destronamiento de Crono por parte de Zeus convertía a aquél en un "viejo perdedor". Sin embargo, para este contexto es significativo que Homero se refiera a él como *ankylométes*, "de mente intrincada" (por ejemplo en *Ilíada*, II.205, 319, IV.59, 75, IX.37, XII.450, XVI.43, XVIII.293). En esa línea Platón lo asocia en *Crátilo*, 396b con "alguien de gran inteligencia (*diánoia*)". La misma crueldad de sus acciones contra sus propios hijos indica, en algún sentido, una premeditación criminal lejana a la mera estupidez. D. Robinson sugirió, a propósito del pasaje platónico mencionado, que se lo asocia con la insolencia (*kóros*) y la soberbia, de modo que sería "de intelecto (*noûs*) insolente" ("*Krónos, Korónous* and *Krounós* in Plato's *Cratylus*", en *Passionate Intellect.*

recordar ahora lo que dijimos antes, y si dije algo un año atrás lo vas a recordar ahora, pero no sabrás qué hacer con los argumentos actuales?[66]

"–Es que son muy difíciles –dije yo–, como es de esperar, pues los profieren hombres sabios. Especialmente en este último es dificilísimo valerse de lo que estás diciendo, pues con que "no sé qué hacer", ¿qué quieres decir, Dionisodoro? ¿Evidentemente, acaso, algo así como que no sé refutarlo? Por eso, 287c
dime: ¿qué otra cosa comprende para ti esta expresión: "no sé qué hacer con los argumentos"?

"–Al contrario, de lo que tú estás diciendo –respondió– no es realmente muy difícil valerse. Responde.

Essays on the Transformation of Classical Traditions presented to Professor I. G. Kidd, Rutgers University Studies in Classical Humanities, vol. VII, New Brunswick and London, 1995, pp. 57 ss.). Por otra parte, vale la pena notar que Crono es el epíteto que más tarde se aplicó a dos dialécticos de la línea megárica, Apolonio y Diodoro, casos en los que sobresale su naturaleza sutil, y en donde la arista crítica está asociada a su tendencia erística y sus argumentos alambicados, famosos en Diodoro. Véase *FS*, 193 y nota *ad loc.* El caso presente puede ser similar, de modo que Dionisodoro no subrayaría la tontería de Sócrates, sino sus pretensiones excesivas respecto del avance de la argumentación.

66 Desde esta perspectiva, el remontarse a argumentos previos es inaceptable y es visto como una táctica disuasoria para no resolver el argumento presente. Por otra parte, desde el punto de vista metodológico esta actitud puede conectarse con la atención a la conclusión desentendiéndose de las premisas, lo que forma parte de la propuesta megárica y aparece como un recurso permanente en la presentación de argumentos apoyados en la mención de términos aislados. Véase Introducción, 4.1.3. Este enfoque puede justificarse en una estrategia de transmisión, ya que referirse a un ámbito más amplio quita atención a la ambigüedad puntual relevada por el argumento, como se sugiere al enfatizar la conveniencia de resolver "los argumentos actuales". Más aún, un megárico puede plantear que su tesis básica, que apunta a los riesgos ínsitos en el lenguaje, se prueba precisamente en las inconsistencias generalizadas que se muestran en las conclusiones disímiles de distintos argumentos.

"–¿Antes de que tú respondas, Dionisodoro? –dije yo.

"–¿No respondes? –contestó.

"–¿Acaso es algo justo?

"–Es justo, claro –dijo.

"–¿De acuerdo con qué argumento? –respondí yo–. ¿Evidentemente por aquel según el cual tú llegaste ahora a nosotros como un completo
287d sabio en lo que respecta a los argumentos y sabes cuándo es preciso responder y cuándo no? ¿Ahora, precisamente, no responderías ninguna pregunta porque sabes que no es preciso?

"–Desvarías –dijo–, sin preocuparte por responder. Vamos, querido, obedece y responde, porque también estás de acuerdo en que soy sabio.[67]

"–Hay que obedecer –dije yo–, y es necesario, según parece, pues tú mandas, así que pregunta.

"–Entonces, ¿comprenden los seres que comprenden porque tienen alma o lo hacen también los que no la tienen?[68]

[67] Sócrates, en plan de insistir en la autorrefutación del argumento, indica que la crítica según la cual "no sabe qué hacer" implica que él se equivoca y que ambos están en situación de contradecirse. Dionisodoro contesta reconduciéndolo a una disciplina férrea en el marco de un diálogo caracterizado por un procedimiento rígido. Así, los cuestionamientos de Sócrates serán sistemáticamente silenciados, ya que atentan contra el argumento presente, del mismo modo que lo hacía la distracción de traer a cuento argumentos previos en 287b.

[68] Como se aclarará en 287e, Dionisodoro reencauza la retahíla de argumentos sacando de contexto el giro de 287c –"qué otra cosa comprende (*noeî*) para ti esta expresión (*rhêma*)"– con el objeto de señalar la ambigüedad en la noción de "comprender" (*noeîn*), que puede tener un sentido cognitivo, para referirse a una actitud de entendimiento, pero también puede adoptar un sentido lógico-semántico para aludir a la significación. En el argumento se hace hincapié en el primero comprometiendo a Sócrates con la variante cognitiva, para poner luego en primer

"–Los que tienen alma.

"–¿Conoces, entonces –dijo–, una expresión que tenga alma?

"–Por Zeus, yo al menos no.

"–¿Entonces por qué hace un momento preguntabas lo que comprendía para mí la expresión? 287e

"–¿Por qué otra cosa que porque estaba errado debido a mi estupidez? –respondí yo–. ¿O no estaba errado, sino que dije eso adecuadamente,[69] al decir que las expresiones comprenden? Una de dos: ¿dices que estaba errado o no? Pues si no estaba errado, tampoco tú me estarás refutando, aunque seas sabio, ni sabes qué hacer con el argumento, mientras que si estaba errado, 288a tampoco en ese caso hablas adecuadamente, al

plano el segundo sentido, que fue el efectivamente usado por Sócrates poco antes. La estrategia de Dionisodoro, sin embargo, no desvía a Sócrates de su intento de señalar la autorrefutación apelando a la falta de coherencia de los argumentos entre sí, de modo que el desconcierto producido es interpretado como indicio de que el error es posible y de la consecuente falla en los planteos de 283e-286b.

[69] Se ha sugerido –por ejemplo T. Chance, *Plato's* Euthydemus*: Analysis of What Is and Is Not Philosophy*, Berkeley-Los Angeles, UCP, 1992, pp. 106-7– que Platón hace ceder a Sócrates tan rápidamente ante el argumento sólo para cimentar su propia victoria, en una especie de estrategia de perder un espacio para ganar otro mayor. Así, Sócrates construye un dilema –Sócrates se equivoca y entonces no rige la inexistencia de error, o rige la inexistencia de error y entonces Sócrates no se equivoca–, que contiene los rasgos que en 275e se atribuía a la erística: conteste lo que conteste será refutado. El giro tiene las connotaciones habituales en la prosa platónica en la cual Sócrates suele enfrentarse a personajes que pretenden un saber exclusivo, pero que andando el texto Sócrates demuestra dominar, aunque mostrando a la vez las limitaciones que lo hacen un saber superficial. Basta referirse, por ejemplo, al modo en que emprende el análisis literario en *Protágoras*, 341b ss., o que desarrolla un discurso como el de Lisias en *Fedro*, 237a ss., con el objeto de dejar sentado que no es por falta de habilidad que se opta por la dialéctica, sino porque hay sobrados motivos para preferirla.

afirmar que no es posible errar. Y en este caso no estoy hablando de lo que decías un año atrás. Al contrario, parece, Dionisodoro y Eutidemo –dije yo–, que este argumento está parado en el mismo punto, e incluso, como en el anterior,[70] que después de voltear al otro, él mismo se cae. Así, tampoco la técnica de ustedes ha descubierto algo para que esto no suceda, aun siendo tan asombrosa en la precisión de los argumentos.

"Y dijo Ctesipo:

288b "–Realmente dicen cosas asombrosas, varones de Turios o de Quíos o de donde sea y como quieran que se los llame. No les importa a ustedes para nada entregarse a la charlatanería.

"Entonces yo, temiendo que sobrevinieran las ofensas, tranquilicé de nuevo a Ctesipo y dije:

"–Ctesipo, lo que hace un momento le decía a Clinias, eso mismo te lo digo a ti también: no entiendes qué asombrosa es la sabiduría de los

[70] Se refiere a lo dicho en 287a. Véase nota *ad loc.* Nótese que Sócrates, encarnando la perspectiva de la dialéctica, exige de la práctica erística un dispositivo que asegure, al menos, la coherencia de enunciados, si se quiere al estilo gorgiano, algo que excede o atenta directamente contra las pretensiones del enfoque. Sobre este punto, véase Introducción, 4.1.3. La nueva reacción de Ctesipo, como en 283e, se apoya en el modo de dirigirse a ellos con ironía en un formato para apelar a los dioses, pero acusándolos inmediatamente de entregarse a la charlatanería (*paralereîn*), tal vez en una especie de juego de contradicción. La ridiculización de los hermanos, que comenzaron ridiculizando a Clinias, completa la inversión de roles típica del género cómico. A esta lectura tradicional, sin embargo, habría que adosarle que, a juzgar por el tono del reingreso de Eutidemo en el diálogo en 293b, que no presenta indicios de derrota, desde la perspectiva erística la construcción por parte de Sócrates de un nuevo plano de ambigüedad y desconcierto no afecta su posición básica, sino que es más bien un indicio de transmisión efectiva del mensaje epistemológico general de escepticismo.

extranjeros. Sin embargo, ellos dos no quieren hacernos una demostración con seriedad, sino que están imitando a Proteo, el sofista egipcio, hechizándonos.[71] Nosotros, entonces, imitemos 288c
a Menelao, y no larguemos a estos dos hombres hasta que nos muestren aquello a lo que ambos se dedican con seriedad, pues creo que se mostrará en ellos algo extraordinario, cuando comiencen a comportarse seriamente. Exijámosles, invitémoslos y roguémosles a ambos que se muestren. Por cierto, me parece que otra vez yo mismo voy a enseñarles cómo les ruego que se me muestren. En efecto, de donde abandoné antes intentaré 288d
enseguida, como me salga, exponerles todo, para incitarlos y que, contemplativos y compasivos

[71] Igual que en 285c, donde Sócrates calma los ánimos con una referencia mítica, en este caso alude a la figura de Proteo, como analogía de los hermanos. Proteo, figura confusamente asociada con el mar, con poderes adivinatorios que sólo descubre a quienes lo atrapan, se entronca con la mención homérica de *Odisea*, IV.415-24, en la que Menelao atrapa a Proteo para obtener de él los datos para regresar al hogar, y con la versión según la cual, con la mediación de Proteo, Helena nunca llegó a Troya, sino que fue sustituida por una especie de imagen hologramática que Paris nunca reconoció, mientras ella permaneció en Egipto hasta ser recuperada por Menelao, trama que recrea Eurípides en su *Helena*. La idea de interlocutores que se comportan como Proteo es repetida en la obra de Platón, que la usa cerca del final del *Ion*, acusando al rapsoda de indefinir sus capacidades hasta hacerlo aceptar que son mera inspiración externa (541e), y sobre el final del *Eutifrón*, afirmando que para atreverse a hacer lo que hacía –denunciar a su padre– poseía seguramente un saber superior que no quería revelar (15d). M. McCabe sugiere que en nuestro pasaje de *Eutidemo* Platón apela a la vez a la dimensión sapiencial de Proteo y a la inestabilidad que lo aleja del verdadero conocimiento ("Protean Socrates: Mythical Figures in the *Euthydemus*", en P. Remes *et al.*, *Ancient Philosophy of the Self*, Helsinki, Springer, 2008, pp. 109-24). Los contextos en los que aparece, sin embargo, indican que la primera dimensión se restringe a un mero ejercicio de ironía. Sobre el uso de figuras míticas, véase Introducción, 4.1.1.

de mi esfuerzo y seriedad, se pongan serios ellos también.[72]

"–Y tú, Clinias –dije–, hazme acordar dónde dejamos. Según me parece, fue justo aquí: finalmente acordamos que hay que filosofar, ¿no?[73]

"–Sí –dijo él.

"–Y que la filosofía es la posesión de conocimiento. ¿No fue así? –pregunté.

"–Sí –respondió.

"–¿Entonces poseyendo qué conocimiento po-
288e seeríamos algo correctamente? ¿Acaso no es en sentido absoluto eso que nos será beneficioso?

[72] Como tras la primera demostración, que consistió en la refutación a Clinias en 278c-282d, Sócrates indicó los lineamientos del protréptico que estaba pidiendo, ahora se embarca en una demostración complementaria que implica un llamamiento a avenirse a la modalidad de dialéctica platónica, imbuida de una actitud de compromiso con la construcción positiva de un argumento. En este movimiento está en primer plano el hecho de que, contra la actitud contradictoria de Dionisodoro, Sócrates está en condiciones de extremar la coherencia entre su planteo previo y el actual, de un modo que habilita no sólo la posibilidad sino el progreso en el conocimiento. El argumento tiene una estructura simple: 1) Debemos dedicarnos a la filosofía, que es posesión del conocimiento de lo que es beneficioso, es decir cómo se hace y se usa algo bueno (288d-289b); 2) Análisis de candidatos preliminares: instrumentos musicales –descartados porque fabricante y usuario son normalmente distintos– (289b-c), composición de argumentos –descartada porque fabricante y usuario pueden ser distintos– (289c-d), estrategia –descartada porque el producto conseguido no se usa, sino que se entrega a los políticos– (289e-290d); 3) La política se presenta como una mejor candidata, pero no se llega a una conclusión positiva porque debería producir un conocimiento, pero no se puede identificar cuál es (291c-292e); 4) Ante la confusión se pide auxilio a Eutidemo y Dionisodoro.

[73] La parte 1 del argumento se apoya en las conclusiones del primer modelo, como se ve en la alusión a 282e y en la síntesis de 288e-289a. La idea de que es preciso perseguir el conocimiento abre la cuestión de la identificación precisa de ese ámbito, temática del segundo modelo, y se planteará como requisito que debe ser beneficioso para quien lo posea, temática que ya había sido tratada ampliamente en *República*, I.336d ss.

”–Por supuesto –dijo.

”–¿Acaso entonces nos sería beneficioso si supiéramos reconocer al pasar en qué lugar de la tierra está enterrada una gran cantidad de oro?

”–Probablemente –respondió.

”–Sin embargo antes –dije yo– establecimos de forma taxativa que eso no significaba nada, ni aunque consiguiéramos todo el oro sin trabajo y sin excavar la tierra, de modo que tampoco si su-
piésemos fabricar piedras áureas, el conocimiento 289a
sería de algún valor. Por cierto, si no sabremos usar el oro, evidentemente no habrá nada en él de provecho. ¿O no lo recuerdas? –pregunté yo–.[74]

”–Claro que lo recuerdo –dijo.

”–Tampoco, según parece, surge nada de provecho en otro conocimiento, ni el logro de dinero, ni la medicina, ni ninguna otra que sepa hacer algo, pero no usar lo que hace.

”Estuvo de acuerdo.

”–Tampoco incluso si existe un conocimiento tal
que haga a los hombres inmortales sin saber usar 289b
la inmortalidad, tampoco habrá, parece, nada de provecho en él, si es que se debe dar testimonio de lo que acordamos antes.

”Estábamos de acuerdo en todo eso.

”–Por consiguiente, nos hacía falta, querido niño –dije yo–, un cierto conocimiento en el cual se dieran conjuntamente el hacer y el saber usar eso que se hace.

”–Así parece –dijo.

”–Por lo tanto, según parece, difícilmente sea-

[74] Se refiere a lo acordado en 280c ss.

289c mos hábiles artesanos de liras y expertos en un conocimiento de ese tipo, pues en ese caso se diferencia por un lado la técnica productiva y por otro el uso respecto de un mismo objeto. En efecto, la construcción de liras y la citarística son muy diferentes una de otra. ¿No es así?[75]

"Estuvo de acuerdo.

"–Y, por cierto, es evidente que tampoco es la fabricación de flautas lo que necesitamos, puesto que este caso es como el anterior.

"Le parecía lo mismo.

"–No obstante, por los dioses –dije yo–, si aprendiésemos la técnica de componer argumentos, ¿acaso sería la misma que necesitaríamos poseer para ser felices?[76]

[75] La parte 2 del argumento comienza la revisión de candidatos apoyándose en el principio según el cual existe una jerarquía epistemológica del que usa respecto del que fabrica, que es un presupuesto al que se alude también en *República*, X.601d ss. Allí se agrega además un nivel inferior que es el de quien imita. La distinción permite mantener la primacía valorativa de quien posee un conocimiento exclusivamente intelectual, relegando a los saberes manuales, que de otro modo cobrarían una relevancia difícil de explicar en el marco general del enfoque. Como nota M. Canto, la mención de instrumentos musicales puede entenderse como una transición de técnicas orientadas a la producción de bienes a las técnicas orientadas al placer, pero que resultan inaceptables porque no superan la escisión entre actividad y uso (*L'Intrigue Philosophique. Essai sur l'*Euthydème *de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1987, p. 150).

[76] El énfasis con que Sócrates propone un nuevo saber como candidato obedece más al contexto del diálogo y a las opiniones corrientes en el mundo intelectual que a una opinión que pueda ser aceptada en el marco del platonismo. Nótese que se trata de un ejemplo que parece escapar a la impugnación respecto de los saberes manuales, pero que sin especificaciones adicionales puede confundirse con prácticas muy alejadas de lo efectivamente beneficioso, como indicará Clinias en 289d y Platón ha señalado *in extenso* en otras obras, como *Gorgias*, *Protágoras* o *República*, por ejemplo. En su mención de la producción, la composición de argumentos (*logopoiiké*) está cerca de la logografía,

"–Yo creo que no –dijo Clinias tomando la palabra.

"–¿De qué prueba te vales? –dije yo. 289d

"–Yo veo algunos que componen argumentos –dijo–, que no saben usar los propios argumentos que ellos mismos componen, como los fabricantes de liras con las liras, y también en ese caso otros pueden usar lo que ellos hacen. Entonces, es evidente que también en lo que respecta a los argumentos la técnica de componerlos es diferente de la de usarlos.

"–Me parece que planteas una prueba suficiente –dije yo– de que la técnica de composición de argumentos no es ésa con cuya posesión alguien sería feliz. Sin embargo, yo creía que ahí se nos iba a revelar el conocimiento que estábamos bus- 289e
cando desde hace tiempo, puesto que a mí, los hombres estos, los que componen argumentos, cuando estoy con ellos, me parece que son extremadamente sabios, Clinias, y que su técnica es divina y elevada.[77] En rigor, no hay nada

redacción profesional de discursos tribunalicios, tarea en la que claramente la producción está disociada del uso. Esa puntualización conecta este argumento con la porción final de la obra, en la que tras la figura del crítico innominado que dialoga con Critón (304c ss.) suele identificarse a Isócrates, quien comenzó su carrera precisamente como logógrafo, y sin embargo tenía pretensiones filosóficas. Al mismo tiempo, los alcances de la crítica pueden extenderse, en un segundo plano, también a la práctica erística en general, ya que en este caso la producción no acarrea un beneficio que pueda sintetizarse en el logro de la felicidad propia, sino que a lo sumo producen andamiajes argumentativos que otros podrían utilizar para ello.

77 La refutación de Clinias es complementada con el comentario socrático que aclara por qué a pesar de sus limitaciones la producción de argumentos se muestra más valiosa de lo que es. Platón construye un paralelo directo con el planteo de Gorgias en el *Encomio de Helena*, obra llamada a establecer las bases de la retó-

asombroso, porque es una parte de la técnica de los conjuros, a lo sumo un poco inferior a aquélla. Dicha técnica de los conjuros consiste en el
290a encantamiento referido a víboras, arañas, escorpiones y demás fieras y a enfermedades, mientras que la otra resulta ser el encantamiento y la persuasión referidas a los jueces, asambleístas y demás individuos reunidos en multitud. ¿O acaso te parece de otro modo? –pregunté yo.

"–No, sino que me parece así como tú dices –respondió.

"–¿Adónde nos tendríamos que orientar ahora? –dije yo–. ¿A qué técnica?

"–Yo no le veo salida –dijo.

"–Sin embargo –contesté–, creo que yo la he encontrado.[78]

---

rica como técnica. Así como en ese contexto la dimensión mágica se asocia con la poesía, pero alcanza también a los usos retóricos que se pretenden fundamentar, aquí la crítica parece referirse a la retórica, por su utilización en multitud, y no a la técnica utilizada por Eutidemo y Dionisodoro, y sin embargo los efectos de sorpresa y desconcierto, así como las analogías míticas, revelan claramente que la práctica erística está incluida en la comparación con la magia. Desde la perspectiva de Platón esta similitud le confiere fuerza, pero a la vez la coloca en el terreno de la irracionalidad y la falta de justificación y valor epistémico cierto. Sobre estos rasgos, véase nota a 276d. Este bajo nivel de contenido cognitivo puesto en juego por quien construye argumentos "mágicos" establece un paralelo con la poesía en el *Ion*, donde queda configurada como un mero elemento de inspiración en la cual el rapsoda es un instrumento sin conocimiento (533d ss.).

[78] La recreación de los momentos de duda resalta la dialéctica como construcción de conocimiento a través del diálogo cooperativo. Este modelo protréptico revela, en este sentido, el valor de un guía, según el modelo de investigación por hipótesis en *Menón*, 86e ss. Al mismo tiempo, muestra un ejemplo temprano del método de investigación por división (*diaíresis*), que tradicionalmente se considera surgido en *Fedro* (266b), y desarrollado plenamente en *Filebo*, *Sofista* y *Político*. Aquí sirve para enmarcar la actividad de composición de argumentos entre las

"–¿Cuál? –preguntó Clinias.

"–Me parece que la estrategia –dije yo– es más 290b
que cualquiera la técnica con cuya posesión alguien sería feliz.[79]

"–A mí por lo menos me parece que no.

"–¿Por qué? –pregunté yo.

"–En rigor, es una técnica de caza de hombres.[80]

"–¿Y entonces qué? –dije yo.

"–Ninguna técnica de caza es más que para cazar y subyugar. Y cuando subyugan a aquello que cazan, no pueden usarlo, sino que los cazadores y pescadores lo entregan a los cocineros, y a 290c

"técnicas de conjuro". Véase J. Philip, "Platonic Diairesis", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 97, 1966, pp. 335-58, e Introducción, 4.3. La sensación de duda y resistencia del objeto a ser claramente captado, que se enfatiza aún más en 291b, es retratada de manera vívida en *República*, IV.432b-e, donde se trata de identificar una virtud.

[79] La referencia a la estrategia constituye un elemento transicional hacia el tema de la política, último y mejor de los candidatos a ocupar el lugar del conocimiento buscado, que será abordado en 291b. Ya en el inicio (273c-d) Eutidemo y Dionisodoro la consideraban inferior a la producción de argumentos, y no estamos aquí ante una actitud de revisión del giro laboral-vocacional de los hermanos. Por otra parte, no es la primera vez que Platón trata el tema de la asociación entre estrategia y saber. La aceptación de esta relación está testimoniada por la actitud del rapsoda Ion en el diálogo homónimo, cuando refiere este saber que supuestamente ha recibido de Homero (540e ss.) y es abordada en el *Laques* ante el cuestionamiento directo acerca de qué conocimiento conviene transmitir a los hijos (182c ss.), donde recibe serias objeciones.

[80] La breve aplicación del método de división respecto de las técnicas de conjuros en 290a reaparece ahora bajo el ejemplo de las técnicas de caza, el mismo que se utilizará más tarde en *Sofista*, 253c ss. para caracterizar este método y contextualizar la noción de sofista. Esta versión revela las conexiones de este procedimiento con otros enfoques del *corpus*, entre los que sobresale la dimensión epistemológica que trata de la relación entre sujeto y objeto de conocimiento tal como surge del símil de la línea en *República*, VI.509d-511e. Véase Introducción, 4.3.

su vez los geómetras, astrónomos y calculistas –pues también ellos son cazadores, ya que no hacen diagramas cada uno de ellos, sino que descubren los que existen–, dado que no saben usarlos, sino sólo cazarlos, indudablemente les entregan sus descubrimientos a los dialécticos para que los usen, al menos cuantos de ellos no son completamente insensatos.

"–Puede ser –dije yo–, magnífico y sapientísimo Clinias. ¿Es eso así?

"–Claro. También los estrategas –dijo–, del mis-
290d mo modo, cuando han cazado una ciudad o un ejército, lo entregan a los políticos –pues ellos no saben usar lo que cazaron–, como, creo, los cazadores de codornices las entregan a los criadores de codornices. Entonces –dijo él–, si necesitamos aquella técnica, ya sea productiva, ya sea por medio de captura, que sepa usar lo que logra poseer, y tal técnica hará que las cosas nos salgan bien –dijo–, hay que buscar otra que no sea la estrategia".

290e CRITÓN: ¿Qué estás diciendo, Sócrates? ¿Eso planteaba aquel muchacho?

SÓCRATES: ¿No me crees, Critón?

CRITÓN: Realmente no, ¡por Zeus! En rigor, yo creo que él, si dijo eso, no necesitaba ni a Eutidemo ni a ningún otro hombre para educarlo.[81]

[81] En la sorpresa de Critón suele verse la intención de subrayar el avance de Clinias en la dialéctica, ya que con los lineamientos generales sobre distinción entre producción y uso en 281a ss. y el ejemplo de división de 290a-b, él ha sido capaz de analizar y descartar las disciplinas que Sócrates fue ofreciéndole como candidatas. Así como Ctesipo será receptivo respecto de la práctica erística, Clinias lo será respecto de la dialéctica, lo cual marca una tensión polar entre ambos. Por otra parte, el recurso

SÓCRATES: Pero, ay, ¡por Zeus!, ¿no era Ctesipo el que dijo eso, y yo no me acuerdo?

CRITÓN: ¿Cómo Ctesipo? 291a

SÓCRATES: Al fin y al cabo, lo que sé bien es que no fue ni Eutidemo ni Dionisodoro el que dijo eso. Divino Critón, ¿no lo habrá planteado uno de los seres superiores que estaba presente? Pues que lo escuché, eso lo sé bien.

CRITÓN: ¡Sí, por Zeus, Sócrates! Sin duda me parece parece que fue uno de los seres superiores, y superior en mucho. Pero ¿después de eso buscaron todavía una técnica? ¿Y encontraron o no encontraron esa por la cual estaban investigando?[82]

SÓCRATES: ¿Dónde podíamos encontrarla, bienaventurado? Al contrario, éramos totalmente risibles. 291b
Como los chiquillos que persiguen alondras, creíamos siempre que íbamos a alcanzar inmediatamente cada uno de los conocimientos, pero

---

al método hipotético y al procedimiento de división tienen como propósito seguro indicar que la dialéctica de cuño platónico constituye un modelo más avanzado que el prototipo erístico de probable origen megárico ligado al ataque a la conclusión, y precisamente por ello se dirá que es cualquiera menos Eutidemo y Dionisodoro quien puede decir eso. Sobre este punto, véase Introducción, 4.1.3.

[82] Dado que el relato está colmado de referencias míticas, no es sorprendente esta alusión a un ser superior, que, de hecho, se hizo desde el comienzo al pretender Sócrates que su demon lo instó a permanecer en el Liceo (272e). En este caso, lo estaría disuadiendo de proseguir por el camino de la estrategia. Por otra parte, se ha visto en la respuesta de Critón una sospecha de que fue Sócrates mismo quien planteó las cuestiones sobre dialéctica que recuerdan los desarrollos de los libros centrales de *República*. Véase, por ejemplo, T. Chance (*op. cit.*, pp. 123-4). El giro, en todo caso, llama la atención sobre la responsabilidad de Sócrates en tanto guía de la investigación dialéctica y justifica el juicio de que Clinias no necesitaba un maestro en términos convencionales, tal como podrían serlo Eutidemo y Dionisodoro o cualquier otro por el estilo.

siempre se nos escabullían. ¿Para qué entrar en detalles? Al referirnos a la técnica de gobierno e investigando si esa misma podría ser la que confiere la felicidad, cayendo ahí como en un laberinto, a pesar de que creíamos que ya estábamos sobre el final, dando un rodeo, nos dimos cuenta de que estábamos de nuevo como en el
291c inicio de la investigación y nos faltaba lo mismo que cuando buscábamos al principio.

CRITÓN: ¿Y cómo les sucedió eso, Sócrates?

SÓCRATES: Te lo voy a contar. En realidad, nos pareció que la técnica política y la de gobierno eran la misma.[83]

CRITÓN: ¿Y entonces qué?

SÓCRATES: Y también nos pareció que la estrategia y las otras técnicas le entregaban a ésta la dirección de las obras de las que ellas son artífices, como

[83] La parte 3) del argumento asocia la política (*politiké*) a la técnica de gobierno o reinado (*basiliké*), indicando precisamente que así como en el primer modelo protréptico se sintetizaron los diversos bienes en uno solo (281e), ahora es preciso hacer lo mismo con las disciplinas orientadas a obtenerlo. El gobierno, entendido como instancia superadora de todas las demás técnicas, de las cuales se vale para orientarlas, parece ser el saber buscado. La dificultad surge del hecho de que esta instancia es ella misma una técnica, y que por ello debe producir, a su vez, un bien (291c-e). Dado que es la técnica más alta, se dirá, debe apuntar al bien más alto, que en 281b se identificó con el conocimiento (291e-292b), lo cual propicia la pregunta sobre cuál es ese conocimiento (292b-e). La aporía con la que cierra el argumento no es menos ficticia que las dudas de 290a y 291b. En rigor, se trata más bien de la situación de haberse encontrado con un problema de dimensiones importantes, imposible de solucionar fácilmente, que coincide, de hecho, con la cuestión del conocimiento del filósofo respecto del Bien y las Formas, tal como se presenta en *República*, VI.502b-VII.521b. Lo que sigue del *Eutidemo* puede leerse como una analogía grotesca que requiere tener en cuenta el desarrollo de *República* para tomar conciencia de qué sucedería con la reflexión política si se la entrega a la práctica erística. Véase nota a 293a e Introducción, 4.3.

la única que sabe usarlas. Claramente, entonces, nos parecía que era ésta la que estábamos buscando, y la causa de que se actúe correctamente en la ciudad, y, directamente, como en el yambo 291d
de Esquilo, "está sentada en la popa de la ciudad" sola, dirigiendo todo y gobernando todo para hacer obras de provecho.[84]

CRITÓN: ¿Estaba bien lo que les parecía, Sócrates?

SÓCRATES: Lo puedes juzgar, Critón, si quieres escuchar. En rigor, después de que sucedió lo anterior, de nuevo, luego de eso, estábamos investigando del siguiente modo: "vamos, la técnica de gobierno, que lo rige todo, ¿nos confiere algún producto o ninguno?" Indudablemente lo hace, 291e
nos decíamos mutuamente. ¿No lo afirmarías tú también, Critón?[85]

[84] Véase Esquilo, *Siete contra Tebas*, 2 y 170-1.

[85] La definición de técnica que atraviesa el imaginario griego está asociada a la producción de algo útil, como testimonia el siguiente escolio gramatical: "Los epicúreos definen así la técnica: 'técnica es el método que actualiza lo útil para la vida'" (*Grammatici Graeci*, I/III.108.27 ss.). Ahora bien, el punto que resulta problemático es que la técnica política, que subsume y orienta el resto, es ella misma una técnica, de modo que es interrogada de la misma manera sobre su tipo de producción. Este paso es considerado por muchos intérpretes como algo indebido, ya que se la parangona con técnicas como la medicina y la agricultura, que no pertenecen al mismo plano, lo cual da lugar a un regreso al infinito. En rigor, se trata de un mecanismo en algún sentido similar al que está en la base del llamado Argumento del Tercer Hombre en *Parménides*, 132a ss., dado que la dimensión de utilidad funciona a la manera de un rasgo de autopredicación, elemento central de este mecanismo: las técnicas particulares son útiles para la vida y son orientadas por un plano superior; pero lo que las rige, porque puede valerse de ellas, es ello mismo una técnica, de modo que tiene que tener una utilidad ajena a ella, que habilita a plantear un nuevo plano, potencialmente suceptible de un análisis similar. La manera de evitar este efecto indeseado es encontrar un punto de fundamentación absoluta, tal como se propone en *República*, fase que aquí se completa sólo

Critón: Yo, al menos, sí.

Sócrates: ¿Entonces qué producto afirmarías que le corresponde? Como si yo te preguntara: la medicina, que rige todo lo que rige, ¿qué producto ofrece? ¿No afirmarías que la salud?

Critón: Yo, al menos, sí.

Sócrates: ¿Y qué? La técnica de ustedes, la agricul-
292a tura, que rige todo lo que rige, ¿qué producto confiere? ¿No afirmarías que nos ofrece el alimento que surge de la tierra?

Critón: Yo, al menos, sí.

Sócrates: ¿Y qué? La técnica de gobierno, que rige todo lo que rige, ¿qué confiere? Tal vez no te salga con mucha facilidad.

Critón: Es cierto, ¡por Zeus!, Sócrates.

Sócrates: Pues tampoco a nosotros, Critón. Pero, en rigor, sabes que, si realmente es la misma que estamos buscando, es necesario que sea útil.

Critón: Claro.

Sócrates: Entonces, ¿es necesario que nos ofrezca algún bien?

Critón: Necesariamente, Sócrates.

292b Sócrates: Y, efectivamente, convinimos ambos, Clinias y yo, que el bien no es ninguna otra cosa que un conocimiento.[86]

---

parcialmente, sugiriendo que se trata del conocimiento de un bien distinto y superior al de las técnicas particulares, en un giro que puede ser interpretado como una alusión a la noción metafísica de Bien que preside los símiles de *República*, VI-VII como coronación del saber del filósofo. Sobre la relación entre ambas obras, véase R. Parry, "The Craft of Ruling in Plato's *Euthydemus* and *Republic*", *Phronesis* 48.1, Leiden, 2003, pp. 1-28.

[86] Esta asociación conecta el primer modelo protréptico, donde la multiplicidad de bienes se sintetizaban en uno solo, con el actual en el que la reducción de la multiplicidad de saberes técnicos a uno solo bajo la forma de la política reinstala el papel

CRITÓN: Sí, así venían diciendo.

SÓCRATES: Entonces, los demás productos, que podría afirmarse que son propios de la política –y serían muchos, como hacer a los ciudadanos ricos, libres y remisos a la violencia civil–, todas ellas no nos parecían ni males ni bienes, sino que era preciso que los hiciera sabios y los hiciera participar del conocimiento, si realmente esta técnica iba a ser la que es útil y hace a los 292c hombres felices.

CRITÓN: Así es. En efecto, en ese momento dejaron acordado eso, según lo que contaste acerca de los argumentos.

SÓCRATES: ¿Acaso entonces la técnica de gobierno hace a los hombres sabios y buenos?

CRITÓN: ¿Qué cosa lo impide, Sócrates?

---

del bien que produce identificándolo con su versión más alta, que según el planteo de 281b resultaba ser el conocimiento. Con esta torsión, el conocimiento se revela como fundamento de la política, de un modo similar al que en *Gorgias*, 503a ss. llevaba a plantear que, en contraste con la usual, existe una verdadera retórica que mejora a su auditorio, así como existe una verdadera política que mejora a los ciudadanos. El problema que se plantea, entonces, versa sobre el contenido del conocimiento requerido para esta verdadera política. Se trata de la misma pregunta por el estudio más importante que deben llevar adelante los filósofos en *República*, VI.504d, que allí se responde identificándolo con la Forma del Bien "en tanto las cosas justas y cualquier otra son útiles y beneficiosas porque surgen de él", porque sin este conocimiento "no hay nada ventajoso", es decir, no hay posibilidad de regir a los demás saberes. En lugar de este desarrollo encontramos aquí un planteo preliminar que deja al descubierto la diferencia entre el mejoramiento parcial y sectorial de las técnicas particulares asociadas con su ser útiles y el mejoramiento con aristas "arquitectónicas" del conocimiento político, que arbitra los aportes de las técnicas particulares. El reconocimiento de la instancia superadora se posterga por la sensación de confusión y se pedirá infructuosamente a Eutidemo y Dionisodoro que resuelvan el entuerto, con un pedido que queda totalmente fuera del marco teórico en el que operan.

SÓCRATES: ¿Pero acaso hace a todos los hombres buenos y en todos los sentidos? ¿Y ella es la que confiere todo conocimiento, el de la zapatería y la carpintería y absolutamente todos los demás?

CRITÓN: Yo, al menos, creo que no, Sócrates.

292d SÓCRATES: ¿Pero, precisamente, qué conocimiento es? ¿Para qué lo vamos a usar? Porque es preciso que no sea artífice de ninguno de los productos que no son ni males ni bienes, sino que no confiera ningún otro conocimiento que no sea el conocimiento en sí mismo. ¿Podemos decir, entonces, cuál es y para qué lo vamos a usar? ¿Quieres que digamos, Critón, que es ese con el cual haremos buenos a los demás?[87]

CRITÓN: Claro.

SÓCRATES: ¿En qué serán ellos buenos para nosotros y en qué útiles? ¿O diremos, además, que harán
292e buenos a otros y esos otros a otros? Pero con respecto a qué son buenos, no nos resulta para nada evidente, dado que pusimos en entredicho los productos que se dice que son propios de la política. Al contrario, directamente como en el dicho "Zeus engendró a Corinto",[88] tal como

87 La confusión en la que cae la argumentación se debe, al menos en parte, al hecho de que Sócrates plantea dos cuestiones: cuál es su objeto y para qué sirve, pero orienta la investigación sobre el conocimiento que debe tener la política solamente a la segunda, pasando por alto el problema de su objeto, a diferencia del enfoque de *República*, VI.504d ss. Así, se desvía hacia uno de sus atributos, que es precisamente el de mejorar a quienes entran en contacto con él, algo que en rigor no es privativo de este conocimiento sino de cualquiera de los otros saberes particulares que le están subordinados. Con este recurso se instaura un nivel de indeterminación en el núcleo del argumento que lo torna vacío de sentido.

88 La expresión mencionada parece haberse originado en un hecho histórico con aristas grotescas en el cual un representante

estaba diciendo, nos falta lo mismo o incluso más para saber cuál es aquel conocimiento que nos hará felices.

CRITÓN: ¡Por Zeus!, Sócrates. Habían llegado a un alto grado de confusión, según parece.

SÓCRATES: Yo mismo, Critón, cuando caí en tal confusión, solté toda la voz, pidiendo al par de extranjeros, invocándolos como a los Dioscuros 293a
para que nos salvaran, tanto a mí como al muchacho, de esta tercera ola del argumento, que se dedicaran con esmero y mostraran con seriedad cuál es el conocimiento que, si lo encontramos, nos haría pasar bien el resto de la vida.[89]

---

de Corinto, en ocasión de reclamar soberanía sobre Mégara, y en otras versiones sobre Córcira, repetía insistentemente la frase en cuestión, como signo de las prerrogativas de Corinto. En este sentido, el escolio al pasaje transmitido refiere que se aplicaba a quienes mostraban excesiva pedantería. Por otra parte, la frase es mencionada también por Aristófanes en *Ranas*, 439, a propósito de lo cual K. Dover atribuye a su aparición en el *Eutidemo* el sentido de volver a empezar de cero, probablemente como indicio de que así como el representante de Corinto llevaba las causas de la exigencia hasta sus orígenes, lo mismo habría que hacer en este caso, porque se está lejos de una solución (Aristophanes, *Frogs*, Edited with introduction and commentary, Oxford, OUP, 1994, *ad loc.*).

[89] Cástor y Pólux, para Homero y Hesíodo hijos de Tíndaro, rey de Esparta, y su esposa Leda, son luego considerados hijos de ésta y Zeus, de donde les viene el nombre de Dioscuros, "hijos (*koûroi*) de Zeus (*Diós*)", igual que Helena. En otras versiones Cástor y Clitemnestra eran hijos de Tíndaro y por lo tanto mortales, mientras Pólux y Helena, por ser del linaje de Zeus, eran inmortales. Su unión se manifestó en que ante la muerte de Cástor, Pólux ofreció compartir su inmortalidad con su hermano, cambiando lugares diariamente. En el pasaje presente importa que se los tenía por protectores de los navegantes. En esta acumulación de figuras ligadas con la confusión y el desconcierto, como las de estar perdido (290a) y en un laberinto (291b), se suma ahora la del mar en que azotan olas, representantes aquí de problemas teóricos que es preciso superar. La imagen es la misma que se utiliza en *República*, V.473c, donde se agrega que la tercera ola es la más violenta, caracterización que bastaría para

CRITÓN: ¿Entonces qué? ¿Eutidemo quiso hacerles alguna demostración?

SÓCRATES: ¿Cómo no? Precisamente, compañero, comenzó el argumento con extrema soberbia del modo siguiente:

293b "–Sócrates –dijo–, este conocimiento acerca del cual hace rato andan confundidos, ¿te lo tengo que enseñar o tengo que mostrarte que ya lo tienes?[90]

"–Queridísimo –dije yo–, ¿puedes hacer eso?

---

justificar la mención sin necesidad de identificar dos amenazas previas. De hacerlo, puede considerarse que la primera está asociada con qué es lo que provee felicidad, punto contestado con la ecuación "bien = conocimiento" en el primer modelo protréptico, la segunda ola corresponde a cuál es la disciplina que encarna este conocimiento, para lo cual se propone la política (291b), y la tercera se identifica con el objeto que persigue esta disciplina. También en *República* la tercera ola, relacionada con la figura del filósofo como posibilitador del programa político, incluye un tratamiento del conocimiento del filósofo que funciona como correlato intertextual del planteo presente. Sobre este punto, véase Introducción, 4.3 y nota a 291c.

[90] El recurso al desconcierto y la incompletitud del planteo se explican por el hecho de que, más allá de los avances y del valor educativo del ejercicio frente a Clinias, se encuentra embarcado en un modelo protréptico orientado a indicar el tipo de actitud que pide en Eutidemo y Dionisodoro. Por ello el pasaje se cierra con una invitación al diálogo cooperativo, que lejos de lograr este cometido dará lugar a la tercera demostración erística (293b-303a), en la cual en lugar de acometer con seriedad la consecución del argumento los hermanos se entregan a una retahíla de argumentos refutativos cada vez más bizarros. El primero y más extenso de ellos (293b-296d) vuelve sobre el tema del conocimiento, pretendiendo cumplir el pedido de Sócrates, con el rasgo diferencial respecto de los argumentos previos de que Eutidemo se ofrece a salir de la posición de mera refutación para plantear un contenido positivo, aunque tal ofrecimiento es por completo superficial. En la primera etapa (293b-d), desestimando la búsqueda del objeto de la política, Eutidemo plantea el núcleo del argumento sosteniendo que una cosa no puede ser de una manera y de la contraria a la vez, de modo que operará coligiendo del hecho de que Sócrates sabe algo, que lo sabe todo, y, del hecho de que no sabe algo, que no sabe nada.

”–Claro que sí –contestó.

”–Demuéstrame, entonces, ¡por Zeus! –exclamé yo–, que ya lo tengo, pues es mucho más fácil que el hecho de que lo aprenda un hombre de mi edad.

”–Vamos, respóndeme –dijo–. ¿Hay algo que conozcas?

”–Claro –dije yo–, y muchas cosas, aunque poco importantes.[91]

”–Con eso basta –contestó–. ¿Acaso, entonces, te parece que es posible que una de las cosas que existen, precisamente lo que es, eso mismo no sea?

”–¡Por Zeus!, yo, al menos, creo que no. 293c

”–¿Entonces –dijo–, conoces algo?

”–Sí.

”–¿Entonces, si realmente conoces, eres conocedor?

”–Claro, de eso mismo.

”–No importa. Al contrario, ¿no es necesario que conozcas todo, si realmente eres conocedor?

”–¡No, por Zeus! –exclamé yo–, porque hay muchas cosas que no conozco.

”–Entonces, si no conoces algo, no eres conocedor.

”–De ese punto, querido –dije yo.

[91] Desde el inicio de esta tercera demostración, Sócrates se vuelve poco permisivo con la regla dialéctica de bivalencia, en la que sólo se admiten preguntas por sí o por no. Al contrario, realizará aquí un primer agregado orientado a dejar sentado que lo que Eutidemo pretende simple es en realidad complejo, y en lugar de ser el conocimiento más alto, es, en rigor, un conjunto de enunciados de valor dispar. La insistencia en especificar lo que Eutidemo presenta de manera indiferenciada retorna como punto central en 295b.

"–¿Entonces eso disminuye que no eres conocedor? Sin embargo, hace un momento decías que eras conocedor. Y así resulta que eres lo que eres,
293d y a la vez no lo eres, al mismo tiempo respecto de lo mismo.[92]

"–Supongamos que es así, Eutidemo –dije yo–. Como en el dicho, "todo lo que dices está bien". Entonces, ¿cómo es que conozco aquel conocimiento que estábamos buscando? Dado que, en rigor, es imposible que lo mismo sea y no sea, si realmente conozco una cosa, las conozco todas –pues no podría ser a la vez conocedor y no conocedor–, por lo tanto lo conozco todo, y efectivamente tengo aquel conocimiento. ¿Acaso eso estás diciendo y eso es lo sabio?

293e "–¡En realidad, tú mismo te estás refutando, Sócrates! –dijo–.[93]

92 Esta formulación coincide con la que encontramos en *República*, IV.436b-c en ocasión de distinguir las distintas partes del alma, que suele ser interpretada como un antecedente de la formulación que Aristóteles hace del Principio de No Contradicción en *Metafísica*, IV.1, aludido en 293c y 297a. La falacia de este planteo reside en que toma "lo que se conoce" como único y simple, cuando en rigor se trata de un complejo respecto de cuyo conocimiento hay grados. Algo similar sucede en el inicio del discurso de Sócrates en *Banquete*, 201e ss., donde se señala la tendencia a polarizar elementos que presentan más de dos variantes. En ese caso, se indica que lo que no es bello no necesariamente es feo, sino que existe la posibilidad de que se trate de un caso intermedio (*metaxý*). La misma estructura se aplica precisamente al caso del conocimiento, donde entre el saber pleno, correspondiente a la divinidad, y la ignorancia, de quien no tiene conciencia de su carencia, se ubican aquellos que desean saber, lo cual constituye la definición del filósofo que encarna, así, una naturaleza intermedia. El argumento erístico se apoya sobre la negación de este estado de cosas.

93 El ánimo refutativo de Eutidemo toma la síntesis del argumento por parte de Sócrates como si fuera una contradicción respecto de la objeción vertida en 293c, donde decía que había cosas que no conocía. La revisión seria del argumento, incluso

"–¿Por qué?, Eutidemo –dije yo–. ¿No te pasa lo mismo? Porque yo, mientras esté contigo y con Dionisodoro, este prodigio, no me podría irritar demasiado pase lo que pase. Dime: ¿no les pasa a ustedes dos que conocen algunas de las cosas que existen, pero otras no las conocen?

"–De ningún modo, Sócrates –dijo Dionisodoro.

"–¿Cómo dicen? –pregunté yo–. ¿Pero entonces no conocen nada?

"–Muchísimas cosas –dijo él.

"–¿Por consiguiente –pregunté yo– lo conocen 294a
todo, ya que conocen algunas cuantas?

"–Todo –respondió–. Y, en rigor, también tú, si realmente conoces una cosa, las conoces todas.

"–¡Zeus! –exclamé yo–, qué bien asombroso y enorme dices que has revelado. ¿Acaso también todos los demás hombres conocen todo o nada?

"–Evidentemente, pues no conocen unas cosas y no otras, y son a la vez conocedores y no conocedores.

"–¿Pero entonces qué? –pregunté yo.

"–Todos conocen todo, si conocen precisamente una sola cosa –contestó él–.[94]

---

cuestionando su posición inicial, es un procedimiento consustancial con la dialéctica platónica, preocupada por purificar la mente de errores, y por eso no molesta a Sócrates la posibilidad de descubrir su error, si es que efectivamente lo hubiera. Por el contrario, esto está en las antípodas del accionar erístico, desde cuya perspectiva la imagen de alguien que se refuta a sí mismo, o que se presta con gusto a que lo refuten, como sucederá en 295a, resulta el colmo de la ridiculez.

[94] De los inconvenientes para proseguir la argumentación mostrados por Sócrates se pasa a esta solución radical que generaliza la posesión del conocimiento buscado. Se ha notado

294b "–¡Por los dioses!, Dionisodoro –dije yo–, ahora sí me resulta evidente que hablan en serio, y apenas los exhorté a hacerlo. ¿Ustedes dos conocen en realidad todo, por ejemplo la técnica de la carpintería y la zapatería?

"–Claro –dijo.

"–¿Y acaso son capaces también de hacer remiendos?

"–Y también de poner suelas, ¡por Zeus! –contestó.

"–¿Y también de cosas como decir cuántas son las estrellas y cuántos los granos de arena?

"–Claro –dijo él–. ¿O no crees que asentiríamos?[95]

---

que la idea de que el conocimiento de una sola cosa basta para conocer todo es desde cierta perspectiva la misma que la que sostiene Platón cuando plantea la noción de un bien último que opera como regulador (P. Friedlaender, *Plato*, Princeton, Princeton University Press, 1958, vol. II, p. 192 y T. Chance, *op. cit.*, p. 138). Sin embargo, el parecido es sólo circunstancial, dado que mientras en el planteo de Platón ese rasgo es conferido por la superioridad intríseca de esta instancia dadora de sentido, en la posición de Eutidemo se ha producido un vaciamiento y cualquier cosa conocida sirve para proyectar una pretensión similar. La diferencia clara entre los dos enfoques se revela en el comportamiento diferente frente a la contrastación con la técnicas particulares: mientras en el caso del planteo platónico el conocimiento buscado no se confundía con el de los saberes subordinados (véase 291e y nota *ad loc.*), la indeterminación del artilugio de Eutidemo impide trazar jerarquías y desemboca en el requerimiento antiintuitivo de que el conocimiento de una cosa –que ya no es la fundante– implica el conocimiento de todas las demás con un grado de detalle exasperante. De nuevo, lo que desde la matriz de la erística apunta a minar la confianza ingenua en un fundamento del conocimiento, desde la perspectiva platónica se muestra como una versión caricaturesca de los programas de investigación positivos ejemplificados en los dos modelos protrépticos.

95 Esta respuesta hace que sólo pueda tener un propósito de escarnio la intervención de Ctesipo que vendrá a continuación, que pretende contrastar con lo real las afirmaciones de Dioni-

"Y agregó Ctesipo tomando la palabra:

"–¡Por Zeus!, Dionisodoro, muéstrenme una 294c
prueba de eso, con la cual pueda asegurarme de que están diciendo la verdad.

"–¿Qué demostración te puedo hacer? –dijo.

"–¿Sabes cuántos dientes tiene Eutidemo y Eutidemo cuántos tienes tú?

"–¿No te basta –dijo– con escuchar que sabemos todo?

"–De ningún modo –contestó él–; al contrario, dígannos ustedes dos todavía eso y demuestren que están diciendo la verdad. Y si dicen cuántos tiene cada uno de ustedes y muestran que saben, cuando nosotros los hayamos contado, entonces nos quedaremos convencidos también en los demás casos.

"Entonces, considerando que eran objeto de 294d
una burla, no quisieron, sino que repitieron en cada ocasión, cuando Ctesipo les preguntaba, que conocían todas las cosas. Porque Ctesipo, de forma totalmente abierta, finalmente no hubo nada que no les preguntara si conocían, incluso las cosas más vergonzantes, y ellos dos con completa valentía salían a atajar las preguntas, repitiendo que sabían, como los jabalíes que se lanzan contra el golpe, de modo que yo mismo, Critón, compelido por la desconfianza terminé

---

sodoro, cuando éste ya ha planteado que obedece al imperativo lógico en lugar de al ontológico. En efecto, no sólo se mencionan las preguntas vergonzantes en 294d, sino que la referencia a los dientes suele ser interpretada como un comentario poco cordial, ya que ambos hermanos son ancianos y seguramente no tienen su dentadura en muy buen estado. Su desentendimiento del plano de contrastación da lugar a las respuestas automáticas de insistencia en el conocimiento total.

294e por preguntarle [a Eutidemo][96] si efectivamente Dionisodoro sabía bailar, y él dijo: claro.

"–Pero seguramente no vas tan lejos en sabiduría como para tirarte sobre sables y girar sobre un disco, a tu edad –dije yo.

"–No hay nada que no conozca –respondió.

"–¿Y lo conocen todo sólo ahora o también siempre? –pregunté yo.

"–También siempre –respondió.

"–¿También cuando eran chicos y desde que nacieron conocían todo?[97]

"Ambos afirmaron que sí.

295a "A nosotros el asunto nos parecía poco digno de confianza, y Eutidemo dijo:

"–Estás desconfiando, Sócrates.

"–Excepto de que es claro que ustedes son sabios –dije yo.

"–Pero si quieres contestarme –dijo–, yo te voy a demostrar que también tú reconoces estas habilidades asombrosas.[98]

96 Algunos editores prefieren excluir la mención de Eutidemo, afirmando que el diálogo se viene manteniendo con Dionisodoro. Sin embargo, cabe notar que el pasaje está precedido por numerosos duales que hacen pensar que ambos hermanos se comprometen con esta posición, o incluso que Sócrates pretende contrastar por este medio si Eutidemo está de acuerdo con el planteo.

97 La dimensión temporal que se abre con la pregunta de Sócrates traza una referencia intertextual respecto de la teoría de la reminiscencia, que aquí aparecería ridiculizada. Así como la teoría de un fundamento último de lo real se convirtió en manos de los erísticos en una tesis antiintuitiva e inútil para el plano práctico, la teoría de la reminiscencia, que apunta a un cierto saber innato que permite equiparar conocimiento a recuerdo, tal como se plantea en *Menón*, 81a ss. y *Fedón*, 73b ss., termina desvirtuada al ser llevada al extremo, tal como se verá en 296d.

98 La segunda parte del argumento tiene por objetivo ratificar las conclusiones a las que se ha arribado e insistir con que no

"–Sin duda –dije yo– me presto con todo gusto a que me refutes en esto, pues si realmente soy sabio sin darme cuenta, y me vas a demostrar que conozco todo y desde siempre, ¿qué mejor hallazgo que éste podría encontrar en toda mi vida?

"–Contéstame, entonces –dijo.

"–Pregunta, que yo respondo. 295b

"–Entonces, Sócrates, ¿acaso eres conocedor de algo o no?

"–Lo soy.

"–¿Y conoces precisamente por aquello por lo cual eres conocedor o por otra cosa?

"–Por aquello por lo cual soy conocedor. Creo, sin duda, que te refieres al alma. ¿O no te refieres a eso?

"–¿No te da vergüenza, Sócrates? –dijo–. ¿Cuando se te interroga, repreguntas?[99]

"–Está bien –respondí yo–, pero ¿cómo hago? Porque voy a hacer como tú ordenes. Cuando no sé lo que estás preguntando, ¿me ordenas, no

sólo Eutidemo y Dionisodoro poseen el supuesto conocimiento, sino también Sócrates. La estrategia será interrumpida inmediatamente, para ser luego retomada en 295e. Véase nota *ad loc.*

99 El desarrollo del planteo está precedido por un interludio metodológico en el cual Sócrates presenta una serie de objeciones que denuncian la rigidez del procedimiento y las desviaciones que permite. Este giro se hará manifiesto a través de la asignación de papeles en el intercambio dialógico, de manera que a Eutidemo toca interrogar y a Sócrates responder. En las antípodas de la dialéctica platónica, donde quien responde actúa cooperativamente controlando el avance de la argumentación, pidiendo aclaraciones y aportando objeciones y soluciones, como ha hecho Clinias poco antes, el modelo de Eutidemo sólo permite a quien responde la afirmación o la negación, punto al que en 295b-e Sócrates intentará resistirse mostrando los inconvenientes de este modelo alternativo.

obstante, que responda, sin pedir aclaración?

295c "–¿Entiendes, por cierto, algo de lo que estoy diciendo? –preguntó.

"–Sí –respondí yo.

"–Entonces responde lo que entiendes en relación con eso.

"–¿Entonces qué? –dije–. Si tú preguntas algo pensando en una cosa, pero yo entiendo otra, y luego respondo en relación con eso, ¿te basta si respondo algo que nada tenga que ver con el asunto?[100]

"–A mí sí –dijo él–, pero no a ti, según creo.

"–En efecto, ¡por Zeus!, no voy a responder –dije yo–, hasta que primero averigüe.

"–No vas a responder –dijo– respecto de lo que entiendes siempre, porque te entregas a divagues y eres más viejo de lo debido.[101]

[100] Este punto señala la diferencia clara de perspectiva entre la dialéctica platónica y la erística, que en este aspecto reproduce fielmente la posición megárica: la primera intenta arbitrar los medios para aminorar los efectos de la equivocidad en el lenguaje, creyendo que un buen andamiaje metodológico permite evitar los aspectos indeseables de la falta de correlato entre lenguaje y realidad. Por el contrario, la posición megárica sostiene que esta diferencia es insalvable, y por lo tanto en la argumentación no intenta consensuar significados sino enfatizar que esta equivocidad constituye un riesgo tan alto que anula la posibilidad seria de conocer. Esto explica la diferencia de actitud marcada por Eutidemo: que dialoguen entendiendo cosas diferentes es un problema para Sócrates, que aquí encarna la filosofía platónica, pero no para Eutidemo, que desde una posición megárica puede sostener que el diálogo de sordos que Sócrates denuncia es, en rigor, algo inevitable. Desde esta perspectiva, extremar los acuerdos sobre el sentido de los términos crea un microclima artificial que traiciona el modo en el que efectivamente opera el lenguaje y crea la ficción de una relación unívoca en el plano semántico con la consecuente ilusión de que es posible el avance en el conocimiento.

[101] Nótese la insistencia en que su competencia de hablante nativo hábil para participar en el intercambio dialógico basta

"Yo me di cuenta de que se irritó conmigo, que me detenía en detalles acerca de lo dicho, porque quería cazarme rodeándome con palabras. Entonces me acordé de Cono, porque también él se irrita a veces cuando no cedo, y luego se ocupa menos de mí porque soy lerdo para aprender. Entonces, dado que tenía el propósito de frecuentar también a este maestro, consideré que debía ceder, para que, pensando que yo era un torpe, no evitara admitirme como alumno.[102] Entonces dije: 295d

"–Si te parece bien hacer eso, Eutidemo, hay que hacerlo, porque tú sabes sobre reglas del diálogo en todo mejor que yo, que tengo la técnica de un aficionado. Pregunta, entonces, de nuevo desde el principio. 295e

"–Responde de nuevo –dijo– si conoces lo que conoces por algo o no.[103]

---

para responder, de modo que los recaudos extraordinarios son vistos como meros caprichos. Sobre la edad en relación con la argumentación, véase 272b y nota *ad loc.* e Introducción, 4.1.1. Por otra parte, la declaración de Sócrates en 295d apunta a que esta pretensión es una excusa para desarrollar la "caza con palabras", metáfora que recuerda la atribución de 290b respecto de la estrategia, y que será utilizada en *Sofista*, 235b-c. Véase 290b y nota *ad loc.*

[102] Sobre el inicio de la obra, en 272c, Cono resulta ser un maestro que admite a Sócrates como alumno aunque sea viejo. En el presente pasaje se muestra la contracara, ya que la falta de docilidad, supuestamente similar a la que manifiesta aquí respecto de los procedimientos de Eutidemo, va acompañada de represalias. El paralelo entre el maestro de música y los personajes erísticos está orientada a disminuir el estatus de estos últimos y a subrayar que en ambos casos se trata de una transmisión dogmática de conocimiento, aun cuando estos últimos pretendan darle la apariencia del procedimiento dialéctico. Para que en realidad lo fuera, desde la perspectiva de Platón, debería alentarse un dinamismo de ambas partes intervinientes en el diálogo.

[103] La estrategia reside en interponder una variante instrumental que lleve a Sócrates a admitir que conoce por medio de algo (*tôi*, 295e), para generalizar que así conoce siempre todas las

"–Sí, por el alma –respondí.

296a "–Otra vez –dijo– responde con comentarios marginales respecto de lo que se preguntó. No te estoy preguntando por medio de qué, sino si conoces por algo.

"–Otra vez –dije yo– respondí más de lo debido por falta de formación, pero discúlpame, porque ahora voy a responder simplemente que conozco lo que conozco por algo.

"–¿Y es siempre por eso mismo –dijo él– o hay veces que es por eso y otras que es por otra cosa?

"–Cuando conozco –dije yo–, es siempre por eso.

"–¿Otra vez no vas a parar de proferir comentarios marginales? –dijo.

"–Pero es para que no nos induzca a error ese "siempre".[104]

---

cosas (296a-b), lo cual permite luego sacar de contexto esta última observación y atribuirle a Sócrates la afirmación de que conoce siempre todas las cosas (296c). La crítica del interludio a la actitud de rigidez metodológica que propicia la ambigüedad falaz sigue emergiendo de manera explícita en las especificaciones que Eutidemo considera comentarios marginales (*paraphthégmata*) que distraen y quitan efectividad al argumento ("el alma", respecto de conocer con algo, en 259b, "cuando conozco", en 296a, y "al menos las que conozco", en 296b, para matizar "siempre" y "las que conozco", respectivamente.

[104] Contra los argumentos esgrimidos previamente (283e ss.) y contra la proyección de un saber total como el del planteo presente, Sócrates se muestra preocupado por el error, indicando que permanece fiel a una concepción adecuacionista en la cual se puede o no captar lo real tal cual es, mientras la práctica argumentativa de Eutidemo y Dionisodoro abona la tesis de una inadecuación originaria que hace la oposición superflua. Por eso la respuesta que recibe es que la caída en el error es algo que atañe solamente a Sócrates por varios motivos: por un lado, sólo para él es una variable a tener en cuenta; por otro, choca directamente con el contenido del argumento en curso, y, finalmente, Eutidemo parece subrayar que no están inmersos en el marco de un diálogo cooperativo, de manera que no comparten un desti-

"–No será a nosotros –dijo–, sino en todo caso a ti. Pero contesta: ¿acaso conoces siempre por eso? 296b

"–Siempre –dije yo–, dado que es preciso quitar el "cuando".

"–Entonces siempre conoces por eso. Pero, si siempre conoces, conoces algunas cosas por eso por medio de lo que conoces, y otras por otra cosa, o todas las cosas por eso.

"–Conozco por eso –dije yo– todas las cosas, al menos las que conozco.

"–Ahí está –dijo–. Vuelve el mismo comentario marginal.

"–Bien, quito el "al menos las que conozco".

"–No, no quites nada –dijo–, porque no te estoy pidiendo nada. Sólo respóndeme: ¿podrías 296c
conocer absolutamente todo, si no conocieras todas las cosas?

"–Sería realmente portentoso –contesté yo.

"Y él dijo:

"–Ahora agrega lo que quieras, pues estás aceptando que conoces todo.

"–Eso parece –contesté yo–; dado que el "las que conozco" no tiene ningún poder, conozco todo.[105]

---

no común respecto del argumento, sino que a ellos les espera el papel de refutadores y a Sócrates el de refutado.

[105] La puntualización señala que el argumento sólo funciona manteniendo una indeterminación falsificadora. Sobre el conocimiento desde antes de nacer y la referencia lúdica a la teoría de la reminiscencia, véase 294e y nota *ad loc*. Nótese que se ha vuelto a la postulación de la imposibilidad de error de la segunda demostración (283e ss.). Sobre este punto, véase Introducción, 4.2.2. En *Crátilo*, 386d Platón atribuye a un Eutidemo, que evidentemente es el mismo que tenemos aquí –véase Introducción, 2– la tesis de que "todo existe para todos del mismo modo, al mismo tiempo y siempre".

"–Precisamente, entonces, has aceptado que conoces por aquello por lo que conoces, ya sea cuando conoces, ya sea cuando te parezca, pues has aceptado que conoces siempre y al mismo tiempo todas las cosas. Entonces, es evidente
296d que conocías incluso cuando eras un niño, y cuando estabas naciendo, y cuando eras engendrado. Incluso antes de ser engendrado y antes de que surgieran el cielo y la tierra, lo conocías absolutamente todo, si es que conoces siempre. Y, sí, ¡por Zeus! –dijo–, siempre conocerás también absolutamente todo, si yo quiero.[106]

"–Ojalá quieras, honradísimo Eutidemo –dije yo–, si en realidad estás diciendo la verdad. Sin embargo, no estoy muy convencido de que seas

[106] La expresión final "si yo quiero" ha sido vista como un rasgo de megalomanía de Eutidemo (P. Friedlaender, *Plato*, Princeton, Princeton University Press, 1958, vol. II, p. 192). Sin embargo, la dependencia de su posicionamiento subjetivo resulta más bien un debilitamiento de las pretensiones de prueba que invita a concentrarse comparativamente en el papel del interrogador en este modelo y en el de la dialéctica platónica. Como se ha visto, es difícil no tender una conexión con el papel del guía en el método hipotético de *Menón*, 86a, que propicia el mecanismo de reminiscencia que otorga al interrrogado un efectivo conocimiento de lo real. Por el contrario, el interrogador erístico, plantado en la negación del plano ontológico, sólo construye universos discursivos que pueden adquirir rasgos contrarios al originario de un momento a otro por la sola voluntad del interrogador, de una manera que lo hace un polo poderoso, pero sobre una esfera de dominio ilusoria. Las limitaciones del supuesto poder son señaladas por Sócrates inmediatamente, cuando afirma que Eutidemo necesita el concurso de su hermano para lograr tal cosa. Se trata de un adelanto de la alusión al ataque conjunto que volverá en la mención mítica de 297c, donde serán la Hidra y el Cangrejo. En este marco, el paralelo indica que en el modelo erístico la cooperación no es constructiva sino destructiva y se agota en la refutación del interlocutor sin dejar tras de sí algo que no sea una victoria ficticia del tipo de la que acaba de jactarse Eutidemo.

capaz, si tu hermano aquí presente, Dionisodoro, no te acompaña. Probablemente así sí. Pero díganme ambos –dije yo–: con respecto a las 296e demás cosas no tengo manera de discutir con ustedes, hombres tan portentosos en sabiduría, que no conozco todo, ya que ustedes lo dicen, pero en casos como los siguientes, ¿cómo puedo decir que conozco, Eutidemo, que los hombres buenos son injustos? Vamos, dime, ¿conozco eso o no lo conozco?

”–Claro que conoces –dijo.

”–¿Qué cosa? –pregunté yo.

”–Que los buenos no son injustos.

”–Claro –dije yo–, y hace mucho. Pero no te es- 297a toy preguntando eso, sino que los hombres buenos son injustos, ¿de dónde aprendí yo eso?[107]

”–De ningún lado –dijo Dionisodoro.

107 Por un breve lapso Sócrates invierte los papeles y toma la función de interrogador para cuestionar el resultado del argumento sobre el saber absoluto, dado que su indeterminación hace imposible fijar cuál es, dentro de los enunciados posibles, el grupo de los efectivamente verdaderos. Sin esta precisión la tesis carece de todo valor práctico. Elige precisamente para ello un enunciado del ámbito de la ética en el cual el predicado "injustos" es semánticamente incompatible con el sujeto "hombres buenos", punto que lo hace contrario a toda creencia común y debiera contarse, en un contexto adecuacionista, entre los enunciados que no se conocen. Este punto coloca en un dilema: o se insiste en que incluso ese enunciado es conocido, lo cual abriría el problema de su sentido, o hay que retrotraerse a los agregados restrictivos de 296a-b –"cuando conozco", "al menos las que conozco"– y correr así el riesgo de ser afectado por el argumento de 293c, según el cual el que no conoce algo algo es un no-conocedor y, por lo tanto, no conoce nada. La intervención de Dionisodoro en 297a opta por esta segunda vía, que despierta la condena de Eutidemo, porque provoca un contrasentido en el seno del argumento. El giro de corrección de la interpretación de la pregunta –"no te estoy preguntando eso"– es un eco de 296a, donde Eutidemo restringió una interpretación de Sócrates, y volverá a ser usado por Ctesipo contra Dionisodoro en 300c.

"–Por lo tanto –dije– eso yo no lo conozco.

"–Estás destruyendo el argumento –le dijo Eutidemo a Dionisodoro, y así va a parecer que no sabe, y que es al mismo tiempo conocedor y no conocedor.[108]

"Ahí Dionisodoro se puso colorado.

"–¿Y tú qué dices, Eutidemo? –dije yo–. ¿No te
297b parece que tu hermano, que lo sabe todo, habla correctamente?

"–¿Soy yo el hermano de Eutidemo? –dijo rápidamente Dionisodoro tomando la palabra.

"Y yo dije:

"–Como quieras, querido, mientras Eutidemo me enseñe cómo conozco que los hombres buenos son injustos, y no me retacees ese aprendizaje.

"–Te estás escapando, Sócrates –dijo Dionisodoro–, y no quieres responder.

"–Es lo esperable –dije yo–, porque soy realmente inferior a ambos, de modo que estoy lejos de

[108] En 293c-d se estableció explícitamente que esta protoformulación del Principio de No Contradicción funcionaba como base del argumento, razón por la cual no puede ser lícitamente atacado. Nótese que es por esa razón, y no por alguna lógica de coherencia entre planteos distintos, que fue menospreciada en 287b. La intervención de Eutidemo reconviniendo a Dionisodoro, que es aprovechada por Sócrates para señalar la paradoja de que Dionisodoro se equivoque, da lugar al cambio del hilo de la charla para impedir que Sócrates tome el control de la discusión, a riesgo de que modificara el signo del método en cuestión. Dado que el argumento acerca del saber absoluto augura sólo problemas, Dionisodoro lo da por clausurado y llama al orden a Sócrates volviéndolo a su lugar de interrogado y recuperando el puesto del interrogador para presentar la temática del parentesco, que terminará imponiendo poco después en 297d, surgida de la mera mención del término "hermano", en total consecuencia con el principio megárico de la refutación a partir de la conclusión. Sobre este punto, véase 287b y nota *ad loc.*, e Introducción, 4.1.3.

no escapar de ustedes dos. En efecto, soy mucho 297c
más mediocre que Heracles, que no era capaz de luchar contra la Hidra, que era una sofista y, por su sabiduría, si alguien cortaba una cabeza del argumento, largaba muchas en lugar de esa única, ni contra cierto Cangrejo, otro sofista salido del mar, y me parece que recién desembarcado. Dado que lo lastimaba tanto desde la izquierda al hablarle, es decir morderlo, llamó a su sobrino Yolao para que lo ayudara, y éste lo ayudó bastante. Sin embargo, mi Yolao, si viniera, empeo- 297d
raría las cosas.[109]

"-Y bien, responde -dijo Dionisodoro-, ya que lo traes a cuento: ¿Yolao era el sobrino de Heracles o el tuyo?[110]

[109] El ataque conjunto aludido en 296d (véase nota *ad loc.*) se completa con la asociación de los hermanos con monstruos mitológicos que dejan a Sócrates en el papel de Heracles, figura especialmente apreciada entre los socráticos, especialmente por Antístenes, que le dedicó una obra con ese nombre (*FS*, 856-66; *SSR*, V.A.92-9). Se trata de una referencia al segundo de los trabajos del héroe en el que se enfrenta a la Hidra, hija de Tifón y Equidna, que asolaba la zona de Lerna. En el enfrentamiento con Heracles, según algunas versiones, la Hidra recibió como auxilio de Hera el apoyo de un cangrejo que contribuyó en el ataque. Para una interpretación de este pasaje en el marco del diálogo, véase *Introducción*, 1 y 4.1.1.

[110] Dionisodoro retoma la temática del parentesco esbozada en 297b. El giro muestra una adaptación rápida a las respuestas de Sócrates, que con mucha información personal adicional refuerza la impresión de una charla sin fricciones. En rigor, el planteo apuntaría a pasar de la relación de parentesco (ser hermano de x) a la de posesión (ser de x), como si se tratara de objetos, como se ve en 297e. Sin embargo, la aclaración de que Patrocles es su medio hermano posterga la utilización de este argumento hasta 298d, dado que Dionisodoro opta por aplicar un esquema alternativo sobre mismidad y diferencia. Se trata de un ejemplo de uso del procedimiento erístico, donde esquemas preconcebidos se montan sobre circunstancias determinadas de modo más o menos aleatorio. En este sentido, los cambios súbitos de estrategia de este pasaje han sido comparados con las mordidas

"–Evidentemente, lo mejor para mí, Dionisodoro –dije yo–, es contestarte, porque no vas a dejar de preguntar, eso más o menos lo sé bien, por envidia y para poner obstáculos, para que Eutidemo no me enseñe aquello sabio.

"–Responde, entonces –dijo.

"–Respondo, entonces –dije yo–, que Yolao era
297e sobrino de Heracles, pero mío, según me parece, no lo es de ninguna manera, porque Patrocles, mi hermano, no era su padre, sino Ificles, el hermano de Heracles.

"–¿Y Patrocles –dijo él– es tuyo?

"–Claro –dije yo–, de la misma madre, aunque no del mismo padre.

"–Por consiguiente, es tu hermano y no es tu hermano.[111]

"–No del mismo padre, efectivamente, queridí-

---

desencajadas del cangrejo con el que Sócrates parangona a Dionisodoro en 297c (T. Chance, *op. cit.*, p. 159).

[111] La aclaración de Sócrates activa en Dionisodoro la referencia al Principio de No Contradicción, ya mencionado en 293c-d y 297a (véanse notas *ad loc.*), aunque en este caso la alusión no tiene fuerza, dado que "hermano" y "no hermano" no son atributos que se prediquen en el mismo sentido, sino de acuerdo con los progenitores que comparten. La mención parece más bien una respuesta automática orientada a ganar algo de tiempo mientras se elige la nueva estructura refutativa, que se planteará inmediatamente en torno del atributo compartido "padre". Las preguntas apuntan a que Sócrates tome "diferente" (*héteros*) en sentido absoluto, como "diferente de (la noción de) padre", indicando que no lo es de ningún modo, pero Sócrates infringe la regla de respuesta por sí o por no y responde enfatizando una lectura relacional del término "diferente". Eso obliga a que Dionisodoro extreme los dispositivos para forzar la lectura absoluta que habilite una respuesta positiva a la idea de que no es padre si es diferente del padre, o sea, si no lo es. Véase *infra* 298b. Lo hace postulando ejemplos donde "ser diferente" implica "no ser", como en ser diferente de cosas (piedra, oro), para luego aplicarlo al caso de padre, en lo que Aristóteles en *Refutaciones sofísticas*, V.167a7-20 llama falacia de accidente.

simo amigo –contesté–, pues el padre de él era Queredemo y el mío Sofronisco.

"–¿Pero era padre Sofronisco –dijo– y también Queredemo?

"–Claro –dije–. Uno el mío y el otro el de él. 298a

"–Entonces –dijo él–, ¿Queredemo era diferente del padre?

"–Al menos del mío –dije yo.

"–¿Acaso era padre si era diferente del padre? ¿O tú eres lo mismo que la piedra?[112]

"–Por tu causa yo temo parecerlo –dije–, aunque creo que no lo soy.

"–¿Entonces eres diferente de la piedra? –preguntó

"–Claro que soy diferente.

"–¿Entonces, si eres diferente de una piedra, no eres una piedra? Asimismo, ¿si eres diferente del oro, no eres oro?

"–Así es.

"–Entonces, también si Queredemo difiere del padre, no podría ser padre –dijo.

"–Parece que no es padre –dije yo.

"–Evidentemente, si Queredemo es padre –dijo 298b
Eutidemo tomando la palabra–, a su vez Sofronisco, por ser diferente del padre, no es padre, de modo que tú, Sócrates, no tienes padre.[113]

[112] El caso de la piedra sirve para obligar a Sócrates a una respuesta que convenga al argumento, que entienda "ser diferente" como "no ser". Numerosos intérpretes ven en esto una alusión al giro proverbial en que ser una piedra es vivir sin explotar todas las posibilidades humanas, como lo usa el personaje Calicles de *Gorgias*, 494a. También puede verse el sentido general de "ser tonto", como parece sugerir la respuesta de Sócrates.

[113] La intervención de Eutidemo agrega a la conclusión de Dionisodoro un corolario con ribetes ofensivos, que coloca a

"Entonces Ctesipo, volviendo a la charla, dijo:
"–¿Y con el padre de ustedes no pasa eso mismo? ¿Es diferente de mi padre?
"–Lejos está de serlo –dijo Eutidemo.
"–¿Pero entonces es el mismo? –preguntó él.
"– El mismo, claro.

298c "–No puedo estar de acuerdo. Pero, a ver, Eutidemo, ¿es sólo mi padre o también de los demás hombres?
"–También de los demás –dijo–. ¿O crees que el mismo que es padre no es padre?
"–Yo lo creía, en realidad –dijo Ctesipo.
"–¿Y qué? –dijo él–. ¿Siendo oro no es oro? ¿O siendo hombre no es hombre?
"– No, Eutidemo –dijo Ctesipo–. Como en el dicho, "no estás juntando el lino con el lino", porque estás planteando un asunto raro, si tu padre es padre de todos.

Sócrates en posición de bastardo, por tener un padre desconocido, punto al que Sócrates ni siquiera se molesta en responder. Ese silencio permite la nueva entrada de Ctesipo, en la que suele verse la sedimentación del aprendizaje acaecido en el curso del diálogo, dado que, a diferencia de la figura inexperta que se ofendía en 283e por la conclusión de un argumento, está aquí arbitrando planteos incisivos. El primero (298b-d) pretende extender el mismo razonamiento a Eutidemo, que se distancia de ello sosteniendo la cara contraria del argumento: por principio de identidad un padre es siempre padre, de modo que lo es de todos. Ctesipo resiste el razonamiento indicando que existe una violación categorial que reduce a la misma lógica nociones distintas, pero ante la insistencia de Eutidemo resuelve subir la apuesta y afirma que lo mismo se aplica a la noción de madre, que sería también madre de animales, de manera que se crean parentescos bizarros, que terminan con un nuevo giro insultante como el de "tu padre es un perro", disparado ahora por Ctesipo, con la aceptación de Eutidemo, que se limita a compartir el improperio. Nótese que no hay, en rigor, una refutación, pero sí una reducción al absurdo, que, en última instancia, abona la tesis erística.

"–Pero lo es –contestó.

"–¿De todos los hombres –dijo Ctesipo–, o también de los caballos y todos los demás seres vivos?

"–De todos –dijo.

"–¿Acaso también tu madre es madre de todos ellos? 298d

"–También es la madre, claro.

"–Por lo tanto también es madre de los erizos de mar –dijo.

"–Y también la tuya –dijo.

"–Y, por consiguiente, tú eres hermano de los terneros, los cachorros de perro y los lechones.

"–Y también lo eres tú –dijo.

"–Y por eso, además, tu padre es un perro.

"–Y el tuyo también –contestó.

"–En rigor, Ctesipo, si me respondes –dijo Dionisodoro–, enseguida vas a estar de acuerdo con esto. Dime: ¿tienes un perro?[114]

[114] La confusión entre los sentidos relacional y posesivo sirve para que en 298d-299a Dionisodoro pase del núcleo del argumento previo de Ctesipo –el perro es tuyo; el perro es padre; el perro es tu padre"– a adosar un corolario según el cual si Ctesipo golpea al perro, golpea a su padre. El tópico se conecta directamente con un acto considerado como el colmo de la amoralidad y que sobrevolaba la figura de Sócrates, como se desprende no sólo de la parodia de Aristófanes en *Nubes* (1405 ss.), sino también de la mención a propósito del tema en Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, 49 ss. y de la temática del *Eutifrón*, que puede ser visto como una defensa frente a estas acusaciones. En cuanto a la estructura, Aristóteles menciona el argumento en *Refutaciones sofísticas*, 24, como un ejemplo de falacia de accidente. En el mismo contexto se ofrece como ejemplo el caso del Velado (ante un hombre con la cabeza cubierta se pregunta si el interlocutor lo conoce –o reconoce–, y cuando el otro lo niega, se lo descubre para mostrar que es su padre y concluir que no conoce a su padre), argumento conectado directamente con la corriente megárica. Véase *FS*, 163-5 y A. Bueno, "Aristotle, the Fallacy of Accident and the Nature of Predication: A Historical

"–Y es muy bravo –contestó Ctesipo.

"–¿Y tiene cachorros?

298e "–Y son como él –dijo.

"–¿Entonces el perro es su padre?

"– Al menos yo lo vi apareándose con la perra –dijo.

"–¿Entonces qué? ¿El perro no es tuyo?

"–Claro que sí –dijo.

"–¿Entonces, siendo padre, es tuyo, de modo que el perro resulta tu padre y tú eres hermano de los cachorros?

"Y de nuevo tomando rápidamente la palabra para que Ctesipo no dijera algo primero, agregó Dionisodoro:

"–Respóndeme todavía un poquito más: ¿golpeas a tu perro?

"Y Ctesipo riéndose contestó:

"–Sí, por los dioses, ya que no puedo hacértelo a ti.

"–¿Entonces golpeas a tu propio padre? –dijo.

299a "–Mucho más justo sería, realmente, que golpeara al de ustedes –dijo–, por tener la idea de engendrar hijos tan sabios. Pero de algún modo, Eutidemo, de esta sabiduría de ustedes ha obtenido muchos bienes el padre de ustedes y de los cachorros.[115]

Inquiry", *Journal of the History of Philosophy* 26.1, 1988, pp. 5-24, e Introducción, 4.1.3.

[115] Gifford ve en este último giro una referencia intertextual al parlamento de Teucro en Sófocles, *Ayante*, 1008 en el que habla de Telamón como "tu padre y el mío". Frente a éste, que ha perdido a su hijo Ayante, el de Eutidemo y Dionisodoro, dice irónicamente Ctesipo, ha obtenido muchos bienes, aunque puede colegirse que son ilusorios, como el saber total que Eutidemo confería a Sócrates en 295d-296c. A partir de esto Eutidemo in-

"–Pero él no necesita muchos bienes, Ctesipo, ni tampoco tú.

"–¿Y tampoco tú mismo, Eutidemo? –preguntó él.

"–En rigor, tampoco ninguno de los hombres. Dime, Ctesipo, si consideras que tomar un re- 299b
medio es un bien para el que está enfermo o te parece que no es un bien, cuando lo necesita. O cuando va a la guerra, que vaya más bien con armas que sin ellas.

"–A mí al menos sí –dijo–. Realmente creo que vas a plantear una de tus bellas salidas.

"–Lo sabrás del mejor modo –dijo–; pero responde. Dado que estás de acuerdo en que para un hombre, cuando lo necesita, tomar un remedio es un bien, ¿no debe tomar de ese bien lo más posible, y estará bien en ese caso si alguien, tras triturarlo, le mezcla un carro de eléboro?

"Entonces Ctesipo dijo:

"– Claro, Eutidemo, si el que lo toma llega a tener el tamaño de la estatua de Delfos.[116]

---

tenta demostrar que no son deseables muchos bienes. Cuando se esperararía un análisis con dimensiones éticas, caso en el cual la apetencia de bienes es ilimitada, se apela, al contrario, a criterios meramente materiales, donde los bienes son medicinas (299b) y armas (299c), que según el sentido común es conveniente arbitrar en cantidades limitadas. Sin embargo, se encuentra con la resistencia de Ctesipo, que adopta la tesitura de no amilanarse frente a posiciones antiintuitivas, tal como hizo Eutidemo en 286c, y para justificarlas apela a contraejemplos ajenos al ámbito humano, construidos con casos míticos. Aun cuando la supuesta justificación hace a la tesis inaplicable, Eutidemo queda reducido a silencio y sufre el primer traspié desde que comenzó el diálogo.

116 No está claro a qué estatua se refiere aquí Platón, aunque se sospecha que puede tratarse de la que Pausanias menciona en *Descripción de Grecia*, X.14.3, de más de cinco metros.

299c ”–Entonces –dijo–, ¿también en la guerra, dado que es un bien tener armas, es preciso tener lanzas y escudos en la mayor cantidad posible, precisamente porque es un bien?

”–Por supuesto –dijo Ctesipo–. ¿Tú no lo crees, Eutidemo, sino que irías con una única lanza?

”–Al menos yo sí.

”–¿Acaso también a Gerión y a Briareo los armarías así? –preguntó–.[117] Yo, en cambio, creía que eras más hábil, por tratarse de un combate armado, y también tu compañero.

”Entonces Eutidemo se quedó callado, pero Dionisodoro, volviendo a lo que había respondido antes, le preguntó a Ctesipo:

299d ”–¿Entonces te parece también que tener oro es un bien?[118]

[117] Para contrarrestar la imagen ridícula que construye Eutidemo de un combatiente que se arrastra hasta el frente de batalla aplastado bajo una montaña de armamento, Ctesipo alude otra vez a la saga de Heracles mediante la mención de Gerión, protagonista del décimo de los trabajos. Se trataba de un gigante que presentaba tres cuerpos unidos por la cintura y por lo tanto tenía seis brazos para portar armas. Era asistido además por el perro Orto, hijo de Equidna y Tifón, y hermano de la Hidra de Lerna mencionada en 297c. Mucho mayor cantidad todavía de extremidades presentaba Briareo, uno de los tres Hecatonquiros o Centimanos –literalmente “de cien manos”–, hijos de Gea y Urano que participaron activamente en el derrocamiento de éste por Crono, y luego en la guerra de los Titanes del lado de los Olímpicos guiados por Zeus.

[118] La imposibilidad de refutación que aquejó a Eutidemo produce la intervención de Dionisodoro, que en 299c-e construye un argumento que Aristóteles juzgará más tarde directamente como un chiste (*Refutaciones sofísticas*, 33.182b15 ss.). No hay que perder de vista, sin embargo, que apunta a despertar el mismo desconcierto que los argumentos previos, a partir de la puesta en superficie de expresiones de uso común, como lo es en este caso *en heautôi* –véase la nota siguiente–. El procedimiento consiste en estipular que el oro es un bien –aun en contra de lo que se sostuvo en el marco del modelo protréptico en 288e– y si, como

"–Claro, y mucho –contestó Ctesipo.

"–¿Entonces qué? ¿No te parece que es preciso tener bienes siempre y en todas partes?

"–Sin ninguna duda –dijo.

"–¿Entonces también aceptas que el oro es un bien?

"–Ya lo he aceptado –dijo él.

"–Entonces, ¿es preciso tenerlo siempre y en todas partes y especialmente en uno mismo?[119] Así, ¿sería alguien el más feliz si tuviera tres talentos 299e
de oro en el estómago, un talento en el cráneo y una estatera de oro en cada ojo?

"–Al menos cuentan, Eutidemo –dijo Ctesipo–, que son hombres felicísimos y excelentes entre los escitas esos que tienen mucho oro en sus cráneos, al modo en que hablabas hace un momento del perro que es padre, y lo que es todavía más asombroso es que beben de sus propios cráneos llenos de oro, y miran dentro de ellos, teniendo en las manos su propia coronilla.[120]

---

dijo Ctesipo en el planteo previo, conviene acumular bienes, convendrá tener la mayor cantidad posible "en (el ámbito de) uno", punto que es interpretado de manera literal como "tener oro dentro del propio cuerpo". El argumento, que debería terminar allí, es desafiado por Ctesipo, que no reconoce su carácter de reducción al absurdo, sino que pretende que existen casos en los cuales esto es válido, para lo cual echará mano de la expresión "en sus cráneos", sumando a la ambigüedad previa la que surge del posesivo "sus", que significa en este caso no sus propios cráneos sino los quitados a sus enemigos. Otra vez, como en 299b-c, Ctesipo obtura la victoria de Eutidemo.

[119] La ambigüedad que soporta el argumento parte del valor de la expresión *en heautôi*, que puede ser entendida como "en el ámbito propio", en sentido amplio, o de manera más restringida como "en uno mismo" o "dentro de uno mismo", con sentido locativo. La transición del primero al segundo da lugar al sinsentido de poseer oro dentro del cuerpo.

[120] La costumbre entre los escitas de laminar en oro los crá-

300a ”–¿Y los escitas –dijo Eutidemo– así como los demás hombres ven lo que tiene posibilidad en cuanto a la vista o lo que no la tiene?[121]

”–Seguramente lo que la tiene.

”–¿También tú? –preguntó.

”–También yo.

”–¿Entonces ves nuestras vestimentas?

”–Sí.

”–¿Entonces tienen posibilidad de ver?

”–Clarísimamente –dijo Ctesipo.

”–¿Y qué cosa? –dijo él.

”–Nada.[122] Seguramente no crees que ellas ven.

---

neos de sus enemigos y usarlos como copas es transmitida por Heródoto, *Historias*, IV.65. Nótese que Ctesipo ha ganado la habilidad para trasponer argumentos a situaciones diferentes, como hace aquí explícitamente al decir que está valiéndose de la ambigüedad en torno del posesivo, que usaron los hermanos en 298d para el argumento del “padre perro”.

[121] Sin pérdida de tiempo la mención de los escitas hace que Eutidemo construya un nuevo argumento (300a) estructurado sobre la ambigüedad del adjetivo verbal *dynatós*, “capaz”, que, en conjunción con el infinitivo *horân*, “ver”, puede significar tanto “capaz de ver”, en sentido activo”, como “visible”, en sentido pasivo. En nuestra traducción, el giro “lo que tiene posibilidad en cuanto a la vista” intenta mantener la indefinición de la expresión *tà dynatà horân*, que significa literalmente tanto “las cosas que pueden ver” como “las cosas que pueden ser vistas”. Otra vez, el argumento se desliza desde el segundo sentido –ves las cosas visibles, p.e. una vestimenta–, al primero, activo y privativo de seres animados –ves las cosas que pueden ver, entonces la vestimenta puede ver–. Aristóteles trata este esquema como un caso de amfibolía, entendida como una ambigüedad sintáctica, en *Refutaciones sofísticas*, IV.166a. Tampoco en este caso Ctesipo se amilana, sino que sostiene la respuesta afirmativa proponiendo un nuevo caso de ambigüedad que se apoya en lo sintáctico –véase nota siguiente–. y acusa a Eutidemo de charlatanería con un giro que propiciará el nuevo y último argumento que cruzará Ctesipo con los hermanos.

[122] Eutidemo, por tercera vez, no logra refutar a Ctesipo, ya que en lugar de reconocer como absurda la idea de que cosas inanimadas poseen capacidad de ver, reconoce que de hecho lo hacen, y cuando Eutidemo pretende acorralarlo preguntándole

Eres tan tierno. Pero me parece, Eutidemo, que te adormilaste sin estar dormido y, si fuera posible hablar sin decir nada, también lo estarías haciendo.

"–¿Y acaso no es posible –dijo Dionisodoro– el hablar de lo que calla?[123] 300b

"–De ninguna manera –contestó Ctesipo.

"–¿Y tampoco el callar de lo que habla?

"– Todavía menos –dijo.

"–¿Entonces cuando hablas de piedras, madera y hierro, no hablas de cosas que callan?

---

qué cosas pueden ver, éste se refugia en un artilugio sintáctico: ya que Eutidemo le pide un objeto directo para "ver", le contesta que "nada", que cumple este requisito, aun cuando tiene una indicación nula. Esto le permite burlarse de la ingenuidad de Eutidemo, ya que su pregunta supondría creer que realmente Ctesipo sostenía que los objetos inanimados ven. Más aún, el giro argumental es completado trasladándose desde el plano del "ver" al plano del "decir" para parangonar esta respuesta con la expresión usual "decir nada" (*medèn légein*), que tiene el sentido usual de "decir tonterías". Así, con un mismo golpe se legitima la respuesta y se lanza contra el interlocutor una estocada violenta que deja al descubierto la naturaleza del procedimiento erístico y va completando el perfil que será la contracara del diálogo cooperativo de la metodología platónica.

[123] La expresión "decir nada", que fue tratada como algo imposible en 284c y 286a, da ocasión para que Dionisodoro intente ahora probar, en cierto sentido, lo contrario en 300b-d. El argumento es doble y se apoya, de nuevo, en una ambigüedad sintáctica propia de las construcciones con participio usuales en griego y sin paralelos en el español. En el primer segmento (300b) se parte de la expresión *sigônta légein*, que vertimos con el giro forzado "el hablar de lo que calla" para mantener la indeterminación entre sus dos sentidos –con el participio como sujeto: "que hable (sobre) lo que calla", o como objeto directo: "hablar de lo que calla"–. En este caso, se pretende que Ctesipo lo entienda en el primer sentido, para que diga que es imposible, y luego se le da un ejemplo en el segundo. Como viene haciendo el personaje, escapa del entuerto sosteniendo que también el ejemplo de Dionisodoro es suceptible de contradicción, dado que hay sentidos en los cuales se dice que los objetos mencionados (piedras, madera y hierro) no son silenciosos.

"–En realidad, si paso por las herrerías, se dice que los hierros chillan y gritan, si alguien los toma, de modo que por tu sabiduría, sin darte cuenta, no dijiste nada. Pero demuéstrame todavía lo otro, que a su vez es posible el callar de lo que habla.[124]

300c "Me parecía que, a causa de su amado, Ctesipo se esforzaba en la discusión.

"–Cuando callas –dijo Eutidemo–, ¿no callas sobre todo?

"–Al menos yo sí –contestó él.

"–Por lo tanto, callas también de lo que habla, si es que las cosas que hablan están entre todas.

"–¿Y qué? –dijo Ctesipo–. ¿No callan todas?

"–Con seguridad que no –dijo Eutidemo.

"–Por consiguiente, querido, ¿todas las cosas hablan?

[124] La segunda parte del argumento apela a la expresión inversa *légonta sigân*, que vertimos como "callar de lo que habla", y presenta también dos sentidos: con el participio como sujeto: "que calle el que habla", o como objeto directo: "callar (sobre) lo que habla". Como en el caso anterior, Ctesipo ha respondido suponiendo el primer sentido, que indicaría la imposible simultaneidad de hablar y callar. La estrategia de Eutidemo es en este caso trasladarse al segundo sentido, afirmando que al callar se hace silencio y por lo tanto no se habla de nada, por lo tanto, tampoco de cosas que tienen voz. La mención del conjunto de todas las cosas sirve de fundamento para que Ctesipo no acepte el punto y problematice esta noción, forzando a Eutidemo a que asimile "todas las cosas" al predicado "callan" o a su contrario "hablan" sin admitir un término medio, como ya había hecho Eutidemo en 293b-d con la oposición conocedor-no conocedor (véanse notas *ad loc.*). La pericia ganada en la argumentación por Ctesipo, a la vez que la inviabilidad de los requisitos del procedimiento erístico, es mostrada por Platón en el hecho de que Eutidemo rehúye ajustarse al requisito de respuestas por sí o por no, que fueron exigidas a Sócrates en 295b, y Dionisodoro termina vulnerando la protoformulación del Principio de No Contradicción en la que se ha insistido en 293c-d, 297a y 297e y constituía el fundamento del argumento que venía sosteniéndose. Véase Introducción, 1.

"–Al menos las que hablan sí.

"–Pero no te estoy preguntando eso –dijo él–, sino si todas las cosas callan o hablan.[125]

"–Ninguna de las dos cosas y ambas –dijo Dionisodoro dejándolo con la palabra en la boca–, pues sabes bien que no sabrás qué hacer con la respuesta. 300d

"Y Ctesipo, como es su costumbre, riéndose a carcajadas, dijo:

"–Eutidemo, tu hermano acaba de responder al argumento con una contradicción. Perdió y está destruido.[126]

"También Clinias lo disfrutó mucho y se rió, de modo que Ctesipo creció de tamaño más de diez veces.[127] Para mí que Ctesipo, que es inteligente,

125 Sobre este giro de corrección metodológica de la interpretación, véase 297a y nota *ad loc.*

126 Una expresión similar se usa en *República*, V.479b a propósito de la mezcla de ser y no ser aludiendo al enigma tradicional: "un hombre que no era un hombre vio y no vio un pájaro que no era un pájaro posado sobre un leño que no era un leño y le arrojó y no le arrojó una piedra que no era una piedra", cuya solución sería que un eunuco vio pero no reconoció un murciélago posado en una caña y le arrojó sin atinarle una piedra pómez. La transformación de Ctesipo parece completarse en el hecho de que cierra su diálogo afirmando que Dionisodoro está acabado (*apólole*), cuando había llegado al colmo de la indignación porque se dijo que los amigos querían que Clinias fuera destruido (*exololénai*), de un modo que muestra que ha introyectado la práctica erística.

127 R. Jackson sostiene que el aumento de tamaño aludido tiene connotaciones sexuales. Si no es así directamente, es claro que su orgullo de amante está directamente conectado con la reacción de aprobación de Clinias, que era lo que buscaba en 300c ("Socrates' Iolaos: Myth and Eristic in Plato's *Euthydemus*", *Classical Quarterly* 40.2, Cambridge, 1990, pp. 378-95). La ridiculización de los hermanos es una especie de ofrenda de venganza por refutar a Clinias en 276a-277c. Ctesipo parece haber aprendido la técnica rápidamente, tal como prometían los hermanos en 273d. Esto ha sido visto como muestra del fracaso de Sócrates en impedir que los jóvenes se vuelquen a este tipo de práctica erística, el motivo que lleva al demon socrático a hacerlo entablar la

aprendió de ellos mismos estas habilidades, pues una sabiduría tal no existe entre otros hombres actualmente.

"Y yo dije:

300e "–¿Por qué te ríes, Clinias, de asuntos tan serios y bellos.

"–¿Tú, Sócrates, nunca has visto una cosa bella? –preguntó Dionisodoro.

"–Yo al menos sí, y muchas, Dionisodoro –respondí.

301a "–¿Acaso son diferentes de lo bello –dijo– o lo mismo que lo bello?[128]

"–También yo caí completamente en confusión y consideraba que me había pasado con justicia por mascullar, sin embargo contesté que era algo diferente de lo bello, aunque está presente al lado de cada una de ellas una cierta belleza.[129]

---

conversación con Eutidemo y Dionisodoro (T. Chance, *op. cit.*, p. 78-9 y A. Michelini, "Socrates plays the buffoon: Cautionary protreptic in *Euthydemus*", *American Journal of Philology* 121.4, 2000, p. 517).

[128] La participación de Clinias en el alboroto propiciado por Ctesipo lleva a Sócrates a reconvenirlo con una fórmula irónica que suscita una alusión crítica a la Teoría platónica de las Formas, en relación con el problema de la relación entre plano eidético y plano sensible. Quienes se resisten a esta posibilidad, para adoptar una datación temprana del diálogo, sostienen que se alude sólo a universales, aunque la presentación y el léxico no difieren de los usos de madurez. El argumento, de acuerdo con nuestra lectura, tiene cuatro partes: 1) Dionisodoro presenta una dicotomía entre la diferencia y la mismidad que existe en la Forma y el particular sensible, de la que Sócrates sale postulando una tercera y problemática instancia; 2) el ataque a esta posición se lleva a cabo mediante la ridiculización de la tesis de la diferencia, y 3) por medio de la impugnación de la tesis de la mismidad; finalmente, 4) Sócrates impugna la reducción previa. Para más detalles, véanse las notas siguientes, y para una interpretación general, véase Introducción, 4.2.3.

[129] La parte 1) del argumento ofrece un planteo dicotómico entre "lo bello" y "las cosas bellas" resuelto por Sócrates con

"–¿Entonces, si aparece un buey a tu lado, eres un buey, y dado que yo estoy ahora a tu lado, eres Dionisodoro?[130]

"–Habla de eso con más tino –dije yo.

"–¿Pero de qué manera –dijo–, si una cosa está presente en otra, lo diferente sería diferente?[131]

---

la mención de una tercera instancia, que, a juzgar por el resultado del argumento previo en 300d, no puede haber sido bien recibida, cuando fue la misma respuesta lo que precipitó a Dionisodoro en el oprobio. Lejos de ser una instancia meramente introductoria, esta breve porción inicial del argumento tiene una fundamental importancia y conecta este pasaje con las críticas megáricas a la Teoría de las Formas y con el Argumento del Tercer Hombre en la versión atribuida a Políxeno. Sobre este punto, véase Introducción, 4.2.3.

[130] Seguimos a R. Mohr en la propuesta de interpretar esta intervención de Dionsidoro y la que sigue como la parte central de un argumento con estructura dilemática en la que la relación misma en términos de "estar presente" (*pareînai*) resulta anulada. Así, primero, en lo que constituye la parte 2 del planteo, se recurre a la negación de diferencia entre los dos planos en juego a través una reducción al absurdo en la que la "presencia" se interpreta literal y locativamente, de modo que pasa a ser un "estar (*eînai*) al lado (*pará*)" material, lo cual habilita la interpretación descabellada según la cual se trataría de que una cosa pueda ser lo que está contiguo a ella. El esquema dilemático y el recurso a la "materialización" de la relación entre cosas y Formas ha propiciado la asociación de este pasaje con los estudios críticos del *Parménides* y coincidiría con el desarrollo conocido como dilema de la participación, desarrollado en 130e-131c (R. Kent Sprague, "Parmenides' Sail and Dionysodorus' Ox", *Phronesis* 12.2, Leiden, 1967, pp. 91-8). Aun si se acepta que esto es así, no se explica qué papel cumple en el *Eutidemo* la mención aislada de esta conexión, mención que debe ser puesta en un marco más abarcativo.

[131] De acuerdo con esta lectura, luego de que Sócrates descarta taxativamente la reducción al absurdo previa, que por otra parte es totalmente obvia en cuanto a su inviabilidad, Dionisodoro no insiste con la negación de la diferencia, sino que emprende la impugnación de la posibilidad opuesta, ligada con la mismidad de cosa y Forma. La parte 3 del planteo, entonces, construida con un enunciado alambicado, se apoya en el significado de *paragígnesthai*, de sentido similar al anterior *pareînai*, en tanto "estar presente en", lo cual lleva a pensar en una fusión entre Forma y cosa que, con un supuesto tan materializante como el de la parte 2, eliminaría la diferencia entre planos.

301b ”–¿Acaso eso te está confundiendo? –pregunté yo, que estaba intentado imitar por las mías la sabiduría propia de estos dos hombres, porque realmente la deseaba.

”–¿Cómo no voy a estar confundido –dijo– tanto yo como todos los demás hombres respecto de lo que no es?[132]

”–¿Qué dices, Dionisodoro? ¿No es lo bello bello y lo feo feo?

”– Si así me lo parece –dijo.

”–¿Y te lo parece?

”–Claro que sí –contestó.

”–¿Entonces también lo mismo es lo mismo y lo diferente es diferente? Pues evidentemente
301c lo diferente no es lo mismo. Al menos yo creía que ni un niño se confundiría con eso, que lo diferente no es diferente. Sin embargo, Dionisodoro, dejaste de lado este aspecto voluntariamente, ya que en lo demás me parece que ustedes, como los artesanos a quienes conviene hacer cada cosa, llevaron adelante maravillosamente el diálogo.

132 En la cuarta y última parte del argumento sobre las Formas es llamativo que Dionisodoro explique su confusión diciendo que está causada por la referencia al no ser, lo cual sanciona una relación entre no ser y diferencia que anticipa, en algún sentido, la conexión entre ambos términos que mucho más tarde será un punto central en *Sofista*. Para responder, Sócrates afirma explícitamente que se embarca en una imitación del formato erístico, con lo cual es esperable que no se llegue a una elucidación válida del tema, que tendrá que aguardar a otras obras. De todos modos, como es esperable, hay una preferencia por la alternativa de separación, a la que vuelve al sostener una suerte de Principio de Identidad que haría de lo diferente algo diferente. Sobre los rasgos ligados con la autopredicación de las Formas, véase Introducción, 4.2.3.

"–¿Entonces sabes lo que conviene a cada uno de los artesanos? Primero, a quién conviene forjar, ¿lo sabes?[133]

"–Yo sí. Al herrero.

"–¿Y trabajar la cerámica?

"–Al ceramista.

"–Y degollar, desollar y cortar la carne en pedacitos para hervir y asar?

"–Al cocinero –dije yo. 301d

"–¿Entonces si alguien hace lo que conviene –dijo–, actúa correctamente?

"–Por supuesto.

"–¿Y conviene, en realidad, como dices, cortar y desollar al cocinero? ¿Aceptaste eso o no?

"–Lo acepté –respondí–, pero discúlpame.

"–Es evidente –dijo él–, que si alguien tras degollar y cortar al cocinero lo hierve y asa, hará lo conveniente. Y si alguien forja al herrero y hace cerámica con el ceramista, también hará lo conveniente.

"–¡Poseidón! –exclamé yo–, le estás poniendo 301e ahora un remate a tu sabiduría. ¿Acaso estará

133 Tras la alusión a las Formas, la reacción de Dionisodoro al construir un nuevo argumento sobre la mención marginal "conviene" remite a analogías basadas en técnicas usuales en los diálogos socráticos. En este caso, en lugar de extraer una generalización, se produce un efecto ridículo por medio de conversiones sintácticas: los sujetos, que en cláusulas subordinadas aparecen en acusativo, son interpretados en el giro final como objetos directos, que también aparecen en acusativo; por ejemplo, la pregunta inicial "a quién (acus.) conviene forjar", puede ser entendida como "quién (acus.) conviene que forje", modo en que lo interpreta Sócrates al contestar "el herrero", o como "a quién conviene forjar", caso en el que se requeriría un objeto directo "hierro" o "metal". La estrategia argumental consistirá en desplazarse del primer sentido al segundo para que los sujetos de las técnicas se conviertan en sus objetos.

presente en mí alguna vez, de modo que me resulte propia?[134]

"–¿Podrías reconocerla, Sócrates –dijo–, si resulta propia?

"–En rigor, siempre que tú quieras –contesté yo–, es evidente que sí.

"–¿Y qué? –dijo él–. ¿Crees conocer lo que es tuyo?

"–Excepto que tú digas algo distinto, porque es preciso comenzar contigo y terminar con Eutidemo, que está aquí.[135]

"–¿Acaso, entonces –dijo–, consideras que son
302a tuyas las cosas que gobiernas y puedes usar como quieras? Por ejemplo, un buey y una oveja, ¿acaso podrías considerar que son tuyas esas cosas que puedes vender, regalar y sacrificar a los dioses como quieras? ¿Y en cambio de las que no puedes disponer así, no son tuyas?

"Y yo, dado que ya sabía que de estos planteos

[134] Con la aquiescencia de Sócrates, Dionisodoro traza un nuevo argumento que insiste, como en 297d ss., sobre las ambigüedades en torno de la noción de propiedad. En este caso, se construye un esquema que pone en juego la estructura jerárquica animales - hombres - dioses, que será invertida por el argumento en cinco pasos: 1) propio (*oikeîos*) es lo que se gobierna y se puede usar como se quiera (301e-302a); 2) son propios los seres vivos que se pueden usar como se quiera (302a-b); 3) tienes un Zeus patrono, por lo tanto Zeus es tu dios (302b-d); 4) los dioses son seres vivos (302e); 5) si Zeus es un ser vivo y es tuyo propio, puedes hacer lo que quieras con él (302e-303a).

[135] Este modo de referirse a Eutidemo y Dionisodoro puede parangonarse con modos de dirigirse a la divinidad o a personajes de jerarquía superior, tal como el que Homero utiliza en *Ilíada*, IX.97 para representar a Néstor hablando a Agamenón. Vale la pena notar que en esos casos se trata siempre de una sola divinidad o figura de autoridad, lo cual puede enfatizar aquí el hecho de que el accionar conjunto de los hermanos los reduce a una entidad única. Sobre este punto, véase Introducción, 2.

se revelaría algo bello y al mismo tiempo quería escucharlo lo más rápido posible, contesté:[136]

"–Claro que es así: sólo las cosas de ese tipo son mías.

"–¿Y qué? ¿No llamas seres vivos –dijo– a los que tienen alma?

"–Sí –contesté. 302b

"–¿Entonces estás de acuerdo en que son tuyos sólo esos entre los seres vivos respecto de los que tienes poder de hacer todo eso que hace un momento yo estaba diciendo?

"–Estoy de acuerdo.

"Y él, con mucha ironía, deteniendo la charla como analizando algo importante, dijo:

"–Dime, Sócrates, ¿tienes un Zeus patrono?[137]

[136] Nótese que Sócrates entra deliberadamente en el juego argumental de Dionisodoro, aclarando explícitamente que espera una *trampa*, aunque en 302b se lo encuentra en una situación difícil e intentando escapar. La tensión entre los dos momentos puede entenderse como una instancia iluminadora sobre la dialéctica de tentación que opera como móvil de los interlocutores de este tipo de argumentación, que se prestan a ser refutados impulsados por la curiosidad.

[137] Tras las dos instancias introductorias del planteo, se produce el desplazamieneto al punto principal, ligado con la jerarquía natural que coloca como subordinados a los animales y como supraordinados a los dioses. En rigor, este paso no es directo, ya que, aunque la pregunta de Dionisodoro "tienes un Zeus patrono" invitaba a una respuesta positiva y un consecuente pasaje a la conclusión de que Zeus es suyo, como se sostendrá finalmente en 302d, Sócrates pretende ser riguroso y contesta que no, dada la relación específica entre Zeus y Atenas. Por ello Dionisodoro se ve forzado a presionar a Sócrates para que defina algún tipo de relación, que será la de protector del hogar y fraterno, que bastará –ahora sí– para que los conecte en términos de propiedad. La explicación de Sócrates indica que los atenienses no llaman "patrono" (*patrôios*) a Zeus sino a Apolo, que por ser en varias versiones padre de Ion, rey legendario y organizador de Atenas, sería ancestro de la ciudad. Por ello otras divinidades, como Zeus y Atenea, no portan este rasgo, que Dionisodoro había usado en sentido muy general, sino que se les aplica otras de-

"Entonces yo, al sospechar que el argumento iba adonde terminó, escapaba con una torsión confusa y me retorcía como preso en una red.

"–No lo tengo, Dionisodoro –contesté.

"–Por consiguiente, eres un hombre desgraciado
302c y ni siquiera un ateniense, que no tiene ni dioses patrios ni cultos ni nada noble y bueno.

"–Vamos, Dionisodoro –dije yo–, habla con más cuidado y no me adelantes el conocimiento de mala gana, porque yo al menos tengo cultos propios, patrios y el resto de lo demás como los otros atenienses.

"–¿Pero los demás atenienses –dijo– no tienen un Zeus patrono?

"–Ninguno de los jónicos tiene esa denominación –contesté yo–, ni cuantos partieron de esta
302d ciudad ni nosotros, sino que nuestro patrono es Apolo, porque engendró a Ion. En cambio, nosotros no llamamos a Zeus patrono, sino protector del hogar y fraterno; también Atenea es fraterna.

"–Con eso basta –dijo Dionisodoro–, pues, según parece, tienes a Apolo, Zeus y Atenea.

"–Claro –dije yo.

"–¿Entonces precisamente ésos serían tus dioses? –preguntó.

"–Ancestros y amos –dije yo.

"–Pero tuyos –dijo–. ¿O no has estado de acuerdo en que eran tuyos?

---

nominaciones. Véase, por ejemplo, Plutarco, *Vida de Alcibíades*, 2. Sobre el trasfondo político, véase S. Dušani , "Isocrates, the Chian Intellectuals, and the Political Context of the *Euthydemus*", *Journal of Hellenic Studies* 119, Baltimore, 1999, pp. 1-16.

"–He estado de acuerdo –respondí–. ¿Qué me puede pasar?

"–Entonces –dijo–, ¿esos dioses son también seres vivos? Porque has aceptado que cuantos tienen alma son seres vivos. ¿O esos dioses no tienen alma? 302e

"–La tienen –dije yo.

"–¿Entonces también son seres vivos?

"–Son seres vivos –dije.

"–Y entre los seres vivos –dijo– has aceptado que son tuyos cuantos puedes regalar, vender y sacrificar a un dios como quieras.

"–Lo he aceptado –dije–, pues no me es posible una retractación, Eutidemo.

"–¡Vamos!, dime directamente –dijo él–: ya que aceptas que es tuyo Zeus y también los demás dioses, ¿acaso te es posible venderlos o regalarlos 303a
o usarlos de otra forma que quieras como con los demás seres vivos?

"Entonces yo, Critón, como golpeado por el argumento, me quedé sin voz, pero Ctesipo, viniendo a ayudarme, dijo:[138]

"–¡Bravo, Heracles! ¡Qué buen argumento![139]

[138] Sobre la actitud de Ctesipo dentro del diálogo y su papel de auxilio respecto de Sócrates a través de la analogía con Heracles y Yolao, véase 297c e Introducción, 1 y 4.1.1. Nótese que el argumento que sigue se apoya precisamente en la alusión a Heracles de Ctesipo.

[139] El último argumento erístico presentado vulnera la organización categorial del enunciado forzando la interjección *puppáx* y la invocación formular "por Heracles" dentro de una supuesta estructura predicativa donde un constituyente debería referir al otro. La concisión del planteo refuerza su función de cierre de la serie de argumentos y sus características de giro forzado condensan los vicios recurrentes de todo el concierto previo.

"Dionisodoro preguntó:

"–¿Cuál de las dos cosas: Heracles es bravo o el bravo es Heracles? –dijo Dionisodoro.

"Y Ctesipo dijo:

"–¡Poseidón, qué hábiles argumentos! Yo abandono. Estos dos hombres son imposibles de vencer.

303b "Ahí, por cierto, querido Critón, ninguno de los presentes dejó de deshacerse en elogios para con el argumento y estos dos hombres, y riéndose, aplaudiendo y festejando por poco se desarmaron. En rigor, en cada una de las ocasiones previas hacían tremendo alboroto sólo los admiradores de Eutidemo, mientras que allí por poco también las columnas del Liceo estallaron por los dos hombres y festejaron. Entonces también yo
303c mismo entré en esa disposición, como para aceptar que nunca había visto hombres tan sabios, y obnubilado completamente por la sabiduría de ambos me puse a alabarlos y encomiarlos.[140] Así dije:

[140] Las argucias en torno de la posesión de dioses dejó mudo a Sócrates y el de las estructuras predicativas causó el abandono de Ctesipo. Esto determinó una tercera caída ante Eutidemo y Dionisodoro y la consecuente victoria, festejada con la explosión de entusiasmo de los finales deportivos, con el dato adicional de que en este caso los partidarios de los hermanos se han multiplicado hasta contar a Ctesipo, cuya metamorfosis se ha seguido de cerca, y al mismo Sócrates, que no sólo relata que se unió a las alabanzas, sino que al día siguiente todavía seguía invitando irónicamente a Critón a aprender de Eutidemo y Dionisodoro. El final es claramente una imagen plástica del rasgo más peligroso de la erística, que radica en la facilidad de penetración y expansión y su rapidez para ganar adeptos, de un modo que recuerda el precepto de no enseñar dialéctica a los jóvenes pues pueden confundirla con un mero método de refutación del adversario. Véase 275e y nota *ad loc.*

"–Felices de ustedes por su asombrosa naturaleza, que dominaron tan rápido y en poco tiempo semejante asunto. Los argumentos de ustedes, Eutidemo y Dionisodoro, tienen múltiples y distintas bondades, pero única entre ellas es ésa más magnífica: no les importa nada la mayoría de los hombres, incluso los más venerables y famosos, 303d
sino sólo los similares a ustedes.[141] Yo, por cierto, sé bien que muy pocos hombres, los similares a ustedes, podrían disfrutar con este tipo de argumentos, mientras que los demás los consideran de tal modo que estoy seguro de que se avergonzarían más de refutar a otros con argumentos de este tipo que de ser ellos refutados. A su vez, hay otro aspecto popular y agradable en estos argumentos: cuando ustedes dicen que ninguna cosa es bella, ni buena ni blanca ni ninguna otra cosa por el estilo, y que lo diferente no difiere en absoluto del resto, simplemente, en realidad, 303e
ustedes cosen las bocas de los hombres, como precisamente dicen; y no sólo las de los demás, sino que parece que lo hacen también con las de ustedes dos. Esto es realmente muy simpático

[141] En 303c-304b Sócrates aporta a las alabanzas generales una suerte de epinicio, composición tradicional dedicada a una victoria, plena de ironía. Según el modelo típico, está constituido por una primera parte de elogios (303c-e) y una segunda parte de consejos (304a-b). El elogio presenta tres puntos: 1) sólo les importan los lineamientos de su grupo; 2) la autorrefutación quita al enfoque seriedad y severidad, y 3) cuentan con una estructura de aprendizaje rápido. El consejo consiste en mantener entre pocos la técnica. El pasaje entero, que tradicionalmente ha sido interpretado como un ataque irónico furioso contra la práctica erística que en su consejo final brega directamente por su eliminación, puede, sin embargo, ser leída con menos exageración como un diagnóstico de los puntos que desvirtúan esta práctica.

y quita lo denso de los argumentos.[142] Además, lo más importante es que para ustedes esto es así y lo han revelado técnicamente, de modo tal que en muy poco tiempo cualquiera de los hombres podría aprender. Yo mismo me di cuenta, prestando atención a Ctesipo, de qué rápido fue capaz de imitarlos a ustedes inmediatamente.
304a Este rasgo de la práctica de ustedes relacionada con lo rápido ofrece un aspecto bello, pero no es adecuado para dialogar públicamente, sino que, si me hacen caso, eviten hablar frente a multitudes, para que no aprendan rápido de ustedes sin darles las gracias. Mejor, dialoguen sólo entre ustedes dos, y si no, si realmente deben hacerlo frente a algún otro, que sea sólo aquel que les
304b paga dinero. Eso mismo, si son ustedes sensatos, aconséjenlo también a sus alumnos, que no dialoguen nunca con ninguno de los hombres, sino con ustedes o entre ellos, porque lo raro,

142 En cuanto al segundo punto, la autorrefutación de la posición que parece desprenderse de la falta de adopción de una doctrina firme fue detectada como problema ya en 286c. Frente a esto, a pesar de que podría señalarse, como en otros contextos, la doble falla de imposibilidad de servir de plataforma para decisiones en el ámbito práctico y la tendencia a la equiparación de cualquier conducta, se elige una fórmula morigerada en la que están ausentes las condenas excesivas, y, como se ve luego en el consejo, parece primar la crítica de inutilidad. Precisamente, parece tratarse de un andamiaje que ha ganado perfección técnica y se transmite fácilmente, como muestra el caso de Ctesipo, y el mayor riesgo que presenta, como se ve en lo que sigue, es el de confundirse con una verdadera búsqueda filosófica, lo cual refuerza la idea de que no se trata de un ataque a la sofística tradicional sino a líneas teóricas más cercanas al socratismo. Adicionalmente, se ha tendido a ver en la mención de la negación de atributos una referencia a la inexistencia de la predicación similar a la de *Sofista*, 251c, lo cual reforzaría la idea de que estamos sobre la pista megárica. Sobre este punto, véase Introducción, 4.1.3.

Eutidemo, es caro, mientras que el agua es lo más barato, a pesar de que es lo más excelso, como dice Píndaro. Pero, ¡vamos! –dije yo–, admítannos a mí y a Clinias, que está aquí.[143]

"Después de charlar de estas y otras cosas brevemente, Critón, nos fuimos. Examina, entonces, cómo unirte conmigo a estos dos hombres, pues 304c
ellos dicen que son capaces de enseñar al que quiera darles dinero, y no descartan a nadie ni por dotes naturales ni por edad –y lo que también te conviene especialmente escuchar, que dicen que tampoco obstaculiza para nada la atención a los negocios– como para que cualquiera pueda recibir fácilmente su sabiduría".

Critón: Realmente, Sócrates, a mí también me gustaría escuchar y aprendería con gusto, pero me temo que yo soy uno de los que no se parecen a Eutidemo, sino a aquellos que precisamente estabas mencionando, los que podrían ser refutados 304d
con agrado por argumentos de este tipo más que refutadores. Por otra parte, me parece que es gracioso estar aconsejándote, y sin embargo, quiero transmitirte lo que estaba escuchando. Entre los que se alejaron de ustedes sabes que se acercó a

143 El punto de rapidez de transmisión sirve como fundamento al consejo de mantener la enseñanza entre pocos para preservar su valor. En la recomendación se esconde el supuesto de que tal rapidez se basa en un procedimiento mecánico extremadamente simple como para ser enseñado a multitudes. La mención a Píndaro hace referencia a *Olímpicas*, I.1. La facilidad aliada a la superficialidad es enfatizada por la afirmación que sigue sobre la enseñanza indiscriminada a cualquier tipo de alumno y sobre la compatibilidad con otras actividades, que la vuelve algo accesorio. En *Banquete*, 173c, se relata un reproche de Apolodoro a sus interlocutores por dedicarse a los negocios y concebir la búsqueda de saber como mero divertimento.

mí, que iba caminando, un hombre considerado muy sabio, uno de esos hábiles con los argumentos para los tribunales,[144] y dijo:

"–Critón, ¿no estás tomando ninguna lección de estos sabios?

"–No, ¡por Zeus! –dije yo–, porque no pude escuchar, aun acercándome, por la cantidad de gente.[145]

"–Realmente –dijo–, fue algo digno de escuchar.

304e "–¿Por qué? –pregunté yo.

"–Para escuchar dialogando a hombres que son actualmente los más sabios de los que se ocupan de este tipo de argumentos.

"Y yo dije:

"–¿Entonces qué te parecieron?

"–¿Y qué más –contestó él– que lo que siempre se puede escuchar de ese tipo de charlatanes y gente que hace esfuerzos vanos en cosas vanas? –así habló más o menos literalmente.[146]

144 Tras el enfrentamiento entre dos modelos de argumentación dialéctica, el final del diálogo ofrece una tercera voz que representa a la mayoría de los hombres, ajenos a los pormenores de la tensión entre líneas intelectuales, quienes no logran captar diferencias entre ellas. Esta recreación reafirma el primer punto del epinicio en 303c-d, respecto de la despreocupación sobre el impacto negativo que tiene la práctica erística en la imagen que forja sobre la filosofía el público ajeno al mundillo intelectual. Sobre este personaje innominado, cuyos rasgos se especifican en 305b-c y en quien con toda plausibilidad suele identificarse a Isócrates, efectivo contendiente de Platón en las disputas teóricas de la época, véase Introducción, 4.4.

145 El lamento por las dificultades para escuchar retoma el inicio del diálogo, en 271a, que dio origen a la charla entre Sócrates y Critón, de un modo que da cohesión al marco constituido por la conversación entre ambos respecto del relato con Eutidemo y Dionisodoro.

146 El estilo retórico alambicado especialmente presente en

"Y yo contesté:

"–Pero, sin embargo, la filosofía es un asunto realmente agradable.

"–¿Realmente agradable, querido? –dijo–. Es algo vano, por cierto.[147] Y si hubieses estado 305a
presente hace un momento, creo que te habrías avergonzado de tu compañero. Tan ridículo era queriendo congraciarse con hombres a los que nada les importa lo que dicen, sino que persisten en cualquier expresión. Así, ellos, como estaba diciendo hace un momento, están entre los más poderosos de los actuales, pero, por cierto, Critón –dijo–, en este tema también los hombres que se dedican a ella son mediocres y ridículos.

"A mí, Sócrates, al contrario, me parecía que no 305b
estaba criticando el tema de manera adecuada, ni él ni cualquier otro, si es que lo critica. En

---

esta cláusula suele ser un elemento central en la asociación de este pasaje con Isócrates y abogaría por la idea de que, a pesar de que los alcances de la crítica puedan ser más amplios, no se trata solamente de la referencia a un tipo intelectual genérico, sino que la construcción del personaje, del cual se dan además variados rasgos, se diseñó teniendo un modelo peculiar en mente. Véase 289d, en donde se alude críticamente a figuras con estas características.

147 El testimonio de este personaje marginal sirve para subrayar la noción misma de filosofía, que en la época estaba en pleno proceso de desarrollo, como se desprende de la reciente acuñación del término, de las variantes con que se utiliza en la primera mitad del siglo IV a.C. y de las acusaciones cruzadas sobre apropiación indebida del término que atraviesan la época, como se desprende, por ejemplo, de obras como el *Contra los sofistas* o el *Encomio de Helena* de Isócrates y, por supuesto, la obra que nos ocupa. Sobre este punto, véase Introducción, 4.4 y A. Nightingale, "Plato, Isocrates and the property of philosophy", en *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 13 ss. y C. Mársico, "Poesía y origen del discurso filosófico en la *República* de Platón", *Pomoerium* 3, 1998, Bochum (Alemania), pp. 51-63.

cambio, me parecía que querer dialogar con este tipo de gente en frente de muchos hombres era un reproche adecuado".[148]

SÓCRATES: Critón, los hombres de esta clase son asombrosos. Sin embargo, todavía no sé qué voy a responder. ¿De qué clase era el que se te acercó y criticaba a la filosofía? ¿Era un orador de los hábiles para enfrentarse en los tribunales o uno de los que envían a ésos, un compositor de argumentos con los que se enfrentan los oradores?

305c CRITÓN: De ningún modo un orador, ¡por Zeus! Ni siquiera sé si alguna vez pisó un tribunal. Sin embargo, cuentan que conoce del asunto, ¡por Zeus!, es hábil y compone argumentos hábiles.

SÓCRATES: Ya entiendo. Sobre esas cosas precisamente voy a hablar ahora, pues ellos son, Critón, a quienes Pródico llamó límite entre el filósofo y el hombre político,[149] y creen que son los más sa-

[148] Nótese que, llamativamente, el consejo dirigido por Sócrates a los erísticos reaparece aquí en boca de Critón como un reflejo especular dirigido ahora hacia Sócrates mismo, que desde una perspectiva más amplia, como la que tenía Critón, contribuyó igualmente a la confusión al ser incapaz de producir una diferenciación clara de su práctica respecto de la de Eutidemo y Dionisodoro. En rigor, la sugerencia de que el tema debía ser tratado en privado sugiere que entre las variantes dialécticas puestas en juego había una cercanía que habilitaba intercambios ajenos a la colisión con otras líneas, lo cual resultaría plausible si las alusiones del diálogo estuvieran dirigidas primariamente a pensadores de raigambre socrática que podrían tratar desavenencias "puertas adentro". Nótese que Sócrates no rechaza la sugerencia y se enfoca en la construcción de una impugnación a las críticas del interlocutor innominado de Critón, probablemente porque la mención de que las condiciones para el diálogo mantenido fueron propiciadas por el demon socrático basta para justificar la conveniencia del episodio como legítimo ejercicio de búsqueda filosófica.

[149] Así como en *Contra los sofistas*, 1-7, Isócrates sindica seguramente a los socráticos como responsables del escarnio con-

bios de todos los hombres, y que además de serlo lo parecen, sin duda, frente a la mayoría, de modo que podrían tener fama frente a todos porque 305d
no se presentan como obstáculo para ellos nada más que los hombres que se dedican a la filosofía. Consideran, entonces, que si los disminuyen en fama para que parezca que no valen nada, entonces indudablemente se llevarán las palmas de la victoria frente a todos en cuanto a su fama respecto de la sabiduría. En rigor, consideran en verdad que ellos son los más sabios, pero en los argumentos privados, cuando son vencidos, echan la culpa a los del grupo de Eutidemo. Y creen ser muy sabios, naturalmente, pues se dedican medidamente a la filosofía, medidamente a las cuestiones políticas, argumento muy plau- 305e
sible: que, por cierto, participan de ambas en la medida de lo necesario, y quedando fuera de peligros y enfrentamientos logran el fruto de la sabiduría.[150]

tra la filosofía, porque fijan fines inalcanzables que no pueden cumplir al asociar saber con felicidad, Platón acusa aquí a quienes optan por variantes moderadas de combinación de saber y política de portadores de un saber meramente aparente, frente a quienes los filósofos, grupo en el que se coloca no sólo su práctica sino también otras líneas, incluso las teñidas de erística, serían el único elemento de control. En este sentido, el corolario del diálogo muestra una causa común frente a la retórica, con lo cual se traza un mapa de actividades y relaciones teóricas que excede la mera confrontación con la dialéctica de cuño erístico. La mención de Pródico constituye el fragmento DK, 84B6.

[150] La idea de una participación parcial y "sin excesos" en la filosofía reaparece en *Gorgias*, 484c. La impugnación de esta posición, que para Critón tiene visos de plausibilidad, se llevará a cabo a través del diseño de un esquema de cálculo de valor de la instancias intermedias, que queda establecido del siguiente modo:

M + – B

CRITÓN: ¿Entonces qué? ¿Te parece que están diciendo algo de valor, Sócrates? Porque el argumento de estos hombres tiene en algún sentido buen aspecto.

SÓCRATES: Precisamente es así, Critón, buen aspecto
306a más que verdad, pues no es fácil convencerlos de
que los hombres y todas las demás cosas que son
como intermediarias entre otras dos y resulta que
participan de ambas, cuantas son intermedias de
un mal y un bien, resultan mejores que uno y
peores que otro, mientras que cuantas son inter-
mediarias entre dos bienes que no se refieren a
lo mismo, son peores que ambos en relación con
aquello para lo cual es útil cada una de las cosas
a partir de las que se componen. Por otra parte,
cuantas están en el medio, compuestas a partir
306b de dos males que no se refieren a lo mismo, sólo
ésas son mejores que cada uno de los elementos
de los cuales participan. Entonces, si la filosofía

B - - B
M + + M

Contando con que hay males (M) y bienes (B) orientados a sus determinados objetos, el intermedio entre valores disímiles arroja un resultado doble que mejora el aspecto malo por influjo del bueno, pero pierde en calidad positiva. En los otros dos casos, se supone que ambos bienes o males están orientados a objetos diferentes, de manera que la categoría de medianía disminuye la potencia que tienen los extremos aislados, con lo cual lo intermedio entre males no será tan malo, pero lo intermedio entre bienes será necesariamente peor y no alcanzará las cimas de esos bienes aislados. Si se piensa que el esquema apunta a dar cuenta del modo en que se pueden combinar saberes, tal cálculo explica el modo en que la bifurcación de esfuerzos disminuye el rendimiento en una disciplina particular, por lo cual dedicarse a la política o a la filosofía implica necesariamente resultados menores a los esperables si se da una dedicación plena a una de las actividades. La única posibilidad de mejorar los resultados es que tales actividades fueran males, punto que es totalmente ajeno a su pretensión de ser saberes.

es un bien y también la práctica política, pero cada una se refiere a algo distinto, y ellos, al participar de ambas, están en medio de ellas, no dicen nada de provecho –pues son más mediocres que las dos–, y si se trata de un bien y un mal, son mejores que una y peores que la otra, mientras que si ambas son males, así sí estarían diciendo algo verdadero, pero no de ningún otro modo.
Entonces, no creo que estuvieran de acuerdo con 306c
que ambas son males, ni que una es un mal y la otra un bien, sino que en realidad ellos, dado que participan de ambas, son peores que ambas en relación con cada cosa respecto de la cual la política y la filosofía son dignas de consideración, así, estando en tercer lugar en relación con la verdad, buscan parecer que están primeros.[151] En rigor, es necesario perdonarlos por su pretensión y no enojarse, y, al contrario, considerar que son lo que son, pues es necesario tratar bien a cualquier hombre que diga cualquier cosa que
tenga algo de sensatez y se esfuerce valientemen- 306d
te en dar explicaciones.[152]

[151] De acuerdo con la clasificación previa, la situación de medianía entre dos bienes resulta la opción inferior entre las tres analizadas, de modo que se está en tercer lugar, puesto similar al que se atribuye al comercio con imágenes en el contexto de la crítica a la poesía de *República*, X.597c. Por otra parte, la utilización del número tres implica un matiz superlativo que puede atisbarse, por ejemplo, en el juicio hedonista de Aristipo, para quien el que no siente placer "es tres veces desdichado" (*FS*, 596; *SSR*, 177), y también en la construcción del número del tirano, para sentar su infelicidad, basado en cálculos sobre el número tres (*República*, IX.587b ss.).

[152] Esta complacencia con las posiciones diferentes parece ser un antecedente del llamado método diaporemático de Aristóteles, que insiste sobre el valor de las opiniones previas, incluso las equivocadas, como base sobre la que se edifica el conocimien-

CRITÓN: Ciertamente, Sócrates, yo mismo, como siempre te digo, respecto de mis hijos, no salgo de la confusión sobre qué les conviene hacer. Uno es todavía muy joven y pequeño, pero Critóbulo ya está en edad y necesita a alguien que lo ayude. Precisamente, yo, cuando estoy contigo, me dispongo de tal modo que me parece que es una locura haber invertido tanto esfuerzo en
306e otras cosas a causa de mis hijos, con respecto a mi matrimonio para que tuvieran una madre de buen linaje, y respecto de las riquezas para que fueran lo más adinerados posible, y sin embargo haber descuidado lo referente a su educación.[153] No obstante, cuando miro a uno cualquiera de los que afirman que podrían educar a los hombres, me quedo estupefacto y me parece, al examinarlos, que cada uno de ellos es totalmente
307a inaudito, para decirte la verdad, de manera que no sé cómo puedo orientar al muchacho hacia la filosofía.

SÓCRATES: Querido Critón, ¿no sabes que en cual-

---

to cierto. Véase *Metafísica*, III.1 y P. Aubenque, "Sur la notion aristotélicienne d'aporie", en *Aristote et les problèmes de méthode*, Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1961. Esta perspectiva es un indicio de que las posiciones en juego, tanto la erística con la que trata el núcleo del diálogo como esta última variante retórica que lleva ínsita la posibilidad de otras, forman parte de una zona de tensión dialógica única en la que producen fricciones unas a otras, pero a la vez desarrollos y avances teóricos impensados sin esta masa crítica contextual.

153 La preocupación por la educación conecta el *Eutidemo* con la temática del *Laques*, enfatizando aquí que no sólo es problemático determinar el tipo de saber asociado con la vida noble y feliz, que fue aludido antes en los dos modelos protrépticos, sino que incluso habiendo perfilado la filosofía, el ámbito intelectual es variado y confuso hasta el punto de engendrar desconcierto.

quier ocupación los mediocres y sin valor son muchos, mientras que los serios y valiosos, pocos? Porque ¿no te parece que la gimnasia es algo bueno, y también la técnica de los negocios, la retórica y la estrategia?

CRITÓN: A mí, al menos, totalmente.

SÓCRATES: ¿Entonces qué? ¿No ves que en cada una de ellas la mayoría son ridículos en cada obra? 307b

CRITÓN: Sí, ¡por Zeus!, realmente dices la completa verdad.

SÓCRATES: ¿Entonces qué? ¿Por eso vas a escapar tú mismo de todas las ocupaciones y no las recomendarás a tu hijo?

CRITÓN: Ciertamente no sería justo, Sócrates.

SÓCRATES: Precisamente, no hagas lo que no se debe, Critón; al contrario, manda al cuerno a los que se ocupan de la filosofía, ya sean buenos o malos; pon a prueba el asunto mismo exhaustivamente.[154] Si te parece que es mediocre, aparta 307c
a cualquier hombre, no sólo a tus hijos, pero si te parece como yo creo que es, persíguelo con audacia y ejercítate, como dice el dicho: "tanto tú mismo como tus hijos".

[154] La recomendación final tiene rasgos de los desarrollos metodológicos de madurez, y especialmente del método hipotético de *Fedón*, 99-100, donde se propone, con más detalles, una línea de exégesis exhaustiva como ésta, en la que se indica igualmente que hay que rechazar las intromisiones erísticas hasta agotar las instancias de la propia investigación. Con esta premisa, la confusión reinante en el entorno intelectual puede ser conjurada y se vuelve posible sortear las trampas en pos de una búsqueda legítima.

ÍNDICE